



Universidad de Chile  
Facultad de Filosofía y Humanidades  
Escuela de Postgrado

# MULTICULTURALISMO, IDENTIDAD Y RECONOCIMIENTO EN EL CONTEXTO DE LA MODERNIDAD LATINOAMERICANA

**Tesis para optar al Grado de Doctor en Filosofía**

Francisco Herrera Jeldres.  
Profesor Guía: Carlos Ruiz Schneider.

Primavera 2010

# Índice

<b>Introducción</b>	1
<b>Modernidad</b>	19
1. La modernidad en crisis.	29
<b>La filosofía de la Historia y el devenir racional</b>	39
1. Historia, sociedad civil y libertad.	46
2. Hacia un modelo de ser humano.	49
<b>La teoría contractualista como base del Estado Mo- derno.</b>	64
1. Contrato, propiedad privada y ciudadanía.	74
2. Ciudadanía universal e identidad nacional.	80
<b>La Ilustración: uso público de la razón y la comunica- bilidad universal</b>	97
1. Lo público en la naciente República de Chile.	115
<b>El pensamiento latinoamericano: la lucha por el reco- nocimiento</b>	124

<b>El otro, reconocimiento y multiculturalismo</b>	148
1.. La constitución de la comunidad: Nosotros y los otros	151
2. La tesis marxista	155
3. Teorías del reconocimiento	160
4. La fórmula liberal de los derechos	163
5. Ciudadanía Multicultural	167
6. Derechos y pueblos indígenas	176
7. Antecedentes para la discusión actual	187
<b>Conclusiones</b>	190
<b>Bibliografía</b>	220

*Es cierto que no podemos reparar el sufrimiento pasado ni reparar las injusticias que se hicieron a los muertos; pero sí que poseemos la fuerza débil de un recuerdo expiatorio. Sólo la sensibilidad frente a los inocentes torturados de cuya herencia vivimos es capaz también de generar una distancia reflexiva respecto a nuestra propia tradición, una sensibilidad frente a la terrorífica ambivalencia de las tradiciones que han configurado nuestra propia identidad. Pero nuestra identidad no es solamente algo con que nos hayamos encontrado ahí, sino algo que es también y a la vez nuestro propio proyecto. Es cierto que no podemos buscarnos nuestras propias tradiciones, pero sí debemos saber que está en nuestra mano el decidir cómo podemos proseguirlas.\**

---

\*Habermas, Jürgen. *Identidad nacional e identidad posnacional*, entrevista con J. M. Ferry. Madrid: Editorial Tecnos, 1998, pág. 121.

# Introducción

El problema que abordamos en esta investigación se hace parte de un importante debate en filosofía política contemporánea, que intenta reflexionar y proyectar nuevos escenarios para enfrentar los desafíos que irrumpen en las sociedades actuales. Una serie de conflictos del mundo del siglo XXI tiene su raíz en la emergente demanda por reconocimiento social y político, especialmente aquellas que provienen de una proyección identitaria de carácter nacional. Pueblos, naciones y culturas subordinadas que quedaron bajo la hegemonía de un concepto de nación configurado en el siglo XIX que postula la idea de: un Estado, una Nación. Situación que llevada a la práctica ha determinado la exclusión, el desconocimiento, la negación, de aquellas culturas, naciones o pueblos minoritarios que fueron subordinados a una identidad nacional emergente o anterior que se instala e identifica con el estado naciente. Esta situación, consideramos, es parte de un acontecimiento hegemónico en los planos político y económico que se posiciona a través de procesos históricos disímiles, pero interrelacionados, en Europa y América, que muchos autores contemporáneos reconocen como modernidad. En este contexto discursivo situamos nuestra investigación, la cual apunta al debate filosófico que hay tras esta emergente exigencia de reconocimiento que es constantemente esgrimida por las culturas minoritarias, que demandan entre otras cosas la consagración de su diferencia. Postulamos que la legitimidad de esta demanda, pone en tensión el modelo construido por la Modernidad, planteando importantes desafíos en torno a nuevos sistemas de convivencia y de gobierno que reconozcan y potencien las particularidades culturales, y una nueva ciudadanía multicultural.

Una lectura actual del conflicto del Estado de Chile con los Mapuche, pone en entredicho elementos configuradores del escenario de la Moder-

nidad, nos referimos a conceptos como: ciudadanía, Pueblo, nación, autonomía, propiedad privada, derechos colectivos, derechos individuales<sup>1</sup>. En ese sentido, partimos del supuesto que el problema del *otro*, en este caso de los Pueblos indígenas tiene como contexto filosófico el marco político discursivo propuesto por la Modernidad, de ese modo las posibilidades de salida así como los puntos críticos están también inscritos en la lógica que subyace a este acontecimiento filosófico. Nos parece significativo reconocer el carácter paradójico de la modernidad, no sólo en el sentido de constatar su doble faz, que por un lado proyecta un ideal emancipador y por otro permite legitimar un proceso de colonización, sino también porque es el marco en el cual se contextualiza y adquiere sentido la demanda de reconocimiento de los pueblos indígenas en la actualidad. El reconocimiento de sus derechos elementales como pueblos y en tanto tales legítimamente autónomos, apunta directamente a uno de los ejes centrales del discurso de la modernidad, como son la libertad y la autonomía, poniendo en tensión todo su tramado.

La reivindicación de las minorías indígenas, en tanto gesto político, se constituye así en una acción que viene a comprometer la veracidad y autenticidad del discurso político dominante. Un intento de cobrar la palabra, de obligar a cumplir lo propuesto en la regla. Estrategia política interesante en tanto se sitúa en un campo discursivo hasta hace poco ajeno para el mundo indígena en general, pero que ahora es apropiado para desarrollar un reclamo identitario, volviendo con ello a poner de relieve la pertinencia del proyecto político ilustrado en un momento especialmente crítico para la modernidad en general.

La lectura e interpretación que aquí desarrollamos en relación a esta disputa, reconoce el rol significativo que juegan los discursos en la construcción de la realidad socio política.

Toda relación social posee un contenido cultural fundamental

---

<sup>1</sup>STAVENHAGEN, Rodolfo. *Derecho internacional y derechos indígenas*. [Disponible online, véase bibliografía]

¿cómo está pensada o imaginada la sociedad?, ¿qué es lo que constituye el vínculo social? ¿Qué tipo de autoridad se considera legítima? ¿Cuáles son sus funciones? ¿Qué poderes se le atribuyen comúnmente? ¿Cuáles son los derechos recíprocos entre gobernantes y gobernados?<sup>2</sup>.

Más allá de la consideración ideológica, que refiere al carácter falseado, a su condición secundaria en tanto determinada por un plano de realidad material, pretendemos situarnos en el ámbito conceptual como lugar específico de construcción de lo real, en tanto explicitación de lo real. Los conceptos y el discurso en general que los articula tienen no solamente un rol explicativo, en tanto posibilidad de un *dar cuenta de*, sino también la capacidad de generar condiciones determinadas de realidad. Cuando volvemos sobre los conceptos e ideas fundamentales que recorren nuestra actualidad política, “participación ciudadana”, “espacio público”, así como las orientaciones explícitas que hay en los programas curriculares de educación, apuntando a la constitución de individuos autónomos, capaces de diálogo, partícipes de lo social y de lo político nos parece evidente que el discurso moderno se ha posicionado firmemente en la dinámica social y política no sólo de Europa, sino también de las Américas. A nivel jurídico se reconoce y garantiza la categoría de individuo, definiendo un marco de derechos en función de su autonomía. Así también, la figura de la propiedad privada se consagra como derecho inalienable de los individuos, dando forma a un modelo de gestión social aparentemente inmutable. La modernidad se ha convertido en muchos aspectos en sentido común, una especie de sustrato temático acrítico que fundamenta las prácticas sociales y políticas de las sociedades contemporáneas.

...en una sociedad y en un momento dados, las interpretaciones y las prácticas dominantes pueden estar vinculadas en tal forma con un modelo determinado, que éste, por así decir, es constantemente proyectado por sus miembros como

---

<sup>2</sup>GUERRA, François-Xavier. *Modernidad e Independencia. Ensayos sobre las revoluciones hispánicas*. México: Fondo de Cultura Económica, 1933, pág. 51.

siendo ese el modo en que las cosas manifiestamente son<sup>3</sup>.

El rol determinante de la filosofía en esta construcción resulta evidente, en la medida que podemos ver en el tramado discursivo filosófico los fundamentos, sentidos y dinámicas de esa institucionalidad. Conceptos, que han pasado a formar parte de nuestro vocabulario político cotidiano, como: individuo, autonomía, ciudadanos, participación en lo público, consenso, democracia, soberanía popular, etc., se articulan en este contexto altamente polémico tensionado por discursos y dinámicas sociales que se disputan la interpretación y la conducción de este acontecimiento. Un aspecto metodológico central de esta tesis está en directa relación con recrear, reordenar, sintetizar aquel discurso que articula de manera coherente los elementos conceptuales de la Modernidad. En ese plano recogemos el planteamiento de Taylor que orienta una modalidad de trabajo filosófico que intenta reconstruir el tramado de articulación de los campos conceptuales:

En lugar de vivir en ellas y tomar la versión de las cosas implícita en ellas como el modo en que las cosas son, tenemos que comprender cómo han llegado a las existencia, cómo llegaron a encerrar una determinada visión de las cosas. En otras palabras para anular el olvido debemos explicarnos a nosotros mismos cómo ocurrió, llegar a saber de qué modo una imagen fue deslizándose desde su carácter de descubrimiento al de presupuesto tácito, a la condición de hecho demasiado obvio para que se lo mencione<sup>4</sup>.

La modernidad posiciona un tramado discursivo en directa pugna con las formas tradicionales del Antiguo régimen, proponiendo al individuo en función de su capacidad racional, como categoría básica de todo el modelo político. Es en ese contexto el trabajo filosófico político adquiere

---

<sup>3</sup>TAYLOR, Charles. *La Filosofía y su historia*, en Rorty, Richard, *et al.* (comps.), *La Filosofía en la historia*. Barcelona: Paidós, pág. 35.

<sup>4</sup>*Ibíd.*



un rol fundamental dada las transformaciones en las que están envueltas las sociedades europeas y americanas durante los siglos XVII al XIX. La razón que aparece exenta de las determinaciones de la materia y de la causalidad de las cosas, es asumida como dispositivo propiamente humano que permite acceder a la diversidad de planos comprometidos en su quehacer vital. El lugar central del individuo en el desarrollo de la especie, su autonomía moral, la posibilidad del conocimiento, y de la comunicabilidad, son posibles en tanto el ser humano es un ser racional. La libertad en el sentido kantiano del término, como posibilidad de una acción determinada racionalmente, esto es, no sujeta a un sistema de causalidad natural, meramente mecánica, muestra la línea de desarrollo del proyecto emancipativo. Libertad y autonomía, se conjugan en la definición de un campo propiamente humano, rompiendo las limitaciones de la visión teológica vigente que hace ver lo humano en absoluta subordinación a lo divino, y en un plano terrenal a una serie de estamentos y formas corporativas que constriñen la realización de la libertad individual. Este carácter racional de la modernidad implica la comprensión de la historia de la humanidad como una dinámica constante de autoconstitución. Un proceso en desarrollo de articulación y posicionamiento de la razón, donde las formas y procedimientos propios del devenir racional van configurando un nuevo escenario de desarrollo de lo humano, siempre en constante retroalimentación. La idea del progreso encuentra en la Modernidad un sustento racional. Así se consagra una visión de la Filosofía en directa relación con la posibilidad de articular y proyectar un modelo político con características universales. En este empeño se le ha asignado a la razón un rol fundamental. Es esa capacidad la que ha estado en constante proceso de definición, de diferenciación, de cualificación. La tradición filosófica ha tenido en este concepto que también es capacidad, su más radical aliado, tanto que podemos leer la historia de la Filosofía como historia del posicionamiento de la razón en el centro de la dinámica política de occidente.

La modernidad articula en el plano político una imagen identitaria

en base a este *mito* racional, que necesariamente construye la forma del *otro*, de aquel o de aquellos sobre los cuales fundamentar la diferencia. La sociedad occidental, identificada geopolíticamente con Europa, encuentra en esta idea de racionalidad la manera de llevar adelante un nuevo sentido cultural, una nueva visión, que posibilita la construcción de una sociedad particular y diferenciada del resto. Pero, que al mismo tiempo se asume como la encarnación de un sentido universal, como única y legítima manifestación del orden racional de la humanidad, en detrimento de las demás culturas y visiones de mundo que vienen a ser estados particulares y temporales, aún en camino de este ideal humano. Esta ha sido la visión hegemónica, con variaciones sobre el mismo tema que se ha utilizado desde los discursos del poder en América Latina y Chile, respecto a los pueblos indígenas. En ella no cabe el otro, el otro no tiene lugar. Por lo cual su lugar en la historiografía es solamente el de un actor de reparto, secundario, o, las más de las veces, definitivamente ignorado.

En esta línea de desarrollo y análisis nos interesa poner de relieve la manera en que el discurso de la modernidad se posiciona en América, especialmente a través de los procesos emancipadores y de constitución de los estados nacionales. donde los pueblos originarios o indígenas son integrados como el caso de Chile al modelo político moderno, desde la negación de su diferencia. Al hablar de posicionamiento estamos haciendo alusión al proceso a través del cual esta matriz filosófica se ha ido plasmando en la historia, se ha ido haciendo real. Perspectiva que nos permite observar el escenario, la geografía, los elementos sobre los cuales y a través de los cuales se realiza este posicionamiento en procesos políticos concretos, bajo condiciones culturales determinadas que han modelado la manera de llevarlas a cabo. Desde esta perspectiva la historia de América aparece como la continuidad natural de la historia Europea. Con el “descubrimiento”, el territorio y los habitantes de este continente se anexan al proyecto global de Europa, esto se traduce en la instalación de toda su institucionalidad en tierras americanas, tanto en la etapa de conquista y colonia, así como también en la fase de construcción del Estado nacional.

América en el siglo XIX se encuentra en un proceso de constitución de sus formas políticas autónomas. La discusión sobre las formas de poder centralizado que deben ser articulados en cada nación emergente hacía eco de las teorías políticas del contrato social, de la participación pública, de los ideales de la revolución francesa. Bolívar, uno de los referentes más importantes del proceso de independencia latinoamericano, así lo señala:

Todos los nuevos gobiernos marcaron sus primeros pasos con el establecimiento de juntas populares. Estas formaron en seguida reglamentos para la convocación de congresos que produjeron alteraciones importantes. Venezuela erigió un gobierno democrático federal, declarando previamente los derechos del hombre, manteniendo el equilibrio de los poderes y estatuyendo leyes generales en favor de la libertad civil, de imprenta y otras; finalmente, se constituyó un gobierno independiente<sup>5</sup>.

Las ideas libertarias, la lucha contra las formas monárquicas y la consiguiente exaltación de la soberanía popular, son elementos articulantes de una postura independentista. Las élites dirigentes empapadas de estos ideales contextualizan los principios de la ilustración al interés de las naciones americanas emergentes. Así lo consigna, el Historiador francés Guerra;

Hay en estos hombres la convicción muy nítida de que la humanidad ha entrado en una nueva era. Herederos de la Ilustración, esta nueva era es para ellos, ciertamente, la de la razón, pero la de una razón que no se limita, como para sus predecesores, a obrar lentamente y en silencio para ir cambiando poco a poco la sociedad, sino una razón que ha irrumpido bruscamente en la historia para liberar a los pueblos<sup>6</sup>.

---

<sup>5</sup>BOLÍVAR, Simón. *Carta de Jamaica*. Bogotá: Ediciones Casa de la Cultura, 1967, pág. 32.

<sup>6</sup>GUERRA, François-Xavier. *Op. Cit.*, pág. 239.

En esa perspectiva, postulamos en concordancia con otros autores, que América, desde su acta de nacimiento como naciones independientes, va articulando y posicionando el discurso político de la Modernidad, encontrando en éste el sustento intelectual para interpretar, legitimar y proyectar el complejo proceso histórico en el que se encuentra. Eso se observa en su institucionalidad, en el ideal ilustrado que orienta sus propuestas educacionales, en el reconocimiento del individuo, de la propiedad privada y la libertad, en el compromiso jurídico y político de llevar adelante un proceso de constitución de una sociedad acorde a las necesidades y predicamentos de la historia europea, por cierto en un contexto diferenciado que la modula y la proyecta de manera particular.

Ahora bien, nuestro punto de partida en esta investigación es un hecho histórico de relevancia nacional como es el tema mapuche y sus reivindicaciones de reconocimiento, de autonomía, de su cuestionado estatuto de nación<sup>7</sup>. Un evento significativo que nos convoca como comunidad y que exige una reflexión y ejercicio de lo político. No sólo porque nos involucra como ciudadanos, sino también porque posibilita dar cuenta de un problema de alcance mayor como es la situación de la mayoría de los pueblos originarios de América y el mundo que, a través de diversos procesos de conquista y colonialismo fueron víctimas del etnocentrismo europeo, bajo distintas formas y grados de negación cultural y física. Genocidio que en una de sus dimensiones aparece ligado al concepto de civilización el cual

---

<sup>7</sup>Compartimos en este sentido el juicio de Foerster y Vegara cuando reconstruyen las transformaciones de la demanda Mapuche en la historia del estado chileno "...interpretamos las movilizaciones, organizaciones y reivindicaciones mapuches como una forma de lucha por el reconocimiento, que ha tenido históricamente dos grandes dimensiones: campesina (demandas por créditos agrícolas, mejoramiento de infraestructura, etc.) y étnica (demandas por el respeto a la identidad mapuche, educación intercultural bilingüe y discriminación legal positiva, entre otras). Nuestra hipótesis es que en los últimos años ha emergido una tercera dimensión, que incorpora las dos anteriores y les da un sentido nuevo y diferente: una demanda por el reconocimiento como pueblonación, que denominaremos etnonacional." FOERSTER, Rolf y VERGARA, Jorge. **Los mapuches y la lucha por el reconocimiento en la sociedad chilena**, en CASTRO, Milka (ed.) *XII Congreso Internacional. Derecho consuetudinario y pluralismo legal: desafíos en el tercer milenio* (Marzo 13-17, 2000, Arica, Chile) Tomo I, págs. 191-206. [Disponible online]

permite de manera sintética generar un consenso interpretativo plausible para la mentalidad del siglo XIX, legitimando a nivel discursivo la subordinación de los pueblos indígenas. Utilizado de manera diversa: se habla de “civilizar al bárbaro”, de los “habitantes civilizados”, de “llevar la civilización”, etc.

A ¿qué refiere este concepto de civilización? Esta pregunta, nos permite re-leer detenidamente el discurso kantiano en torno al desarrollo de la historia, especialmente a través del texto *Ideas para una historia universal desde un punto de vista cosmopolita*, donde es posible reconocer una cartografía completa del proyecto político que hay tras la modernidad. Reconstruir el argumento que posiciona un ideal de humanidad, como meta de un proceso de transformación progresiva de la cual participa el universo de seres humanos de la tierra y donde el hombre moderno tiene un lugar de privilegio. Texto fundacional en tanto, establece criterios de jerarquía en los planos individuales, sociales y culturales, legitimando la violencia como instrumento de la naturaleza para fomentar el desarrollo de lo humano, su proceso de civilización. Nos interesa poner en tensión esta discursividad con nuestro cuestionamiento inicial ¿cómo es visto el otro desde esta perspectiva filosófica? ¿Qué tipo de relación debo establecer con el otro?

Esta será una primera aproximación conceptual a la Modernidad, que nos permitirá orientarnos en el proceso de revisión de este acontecimiento en América Latina y especialmente Chile. Queremos poner en tensión el contexto filosófico político de la modernidad en su proceso de posicionamiento en América, revisando la manera en que ésta se relaciona con las formas que fue adoptando la dinámica política del Estado de Chile respecto a los pueblos originarios particularmente el Mapuche. Nuestra hipótesis concuerda con la visión de Cancino, que en el marco de su trabajo en torno al proceso de constitución de los estados nacionales en Latinoamérica, consigna que:

En este espacio ideológico, no hubo ningún componente refe-

rencia o alusión a la tradición cultural indígena. Los pueblos indígenas fueron imaginados como parte de un pasado remoto y heroico, en la gestación idealizada de la nacionalidad. De esta matriz, no fueron extraídos ningún paradigma para construir a los nuevos estados. Al asumir las élites la Modernidad europea, cómo el único modelo válido para construir el Estado, el sistema político, la cultura, para ser parte de las naciones "civilizadas" siempre en camino hacia el "progreso", los pueblos indígenas fueron considerados como representantes de los espacios "salvajes". La civilización o más bien el proceso civilizatorio debía ser introducido, irradiado a través del sistema educacional y mediante el uso de la coacción directa<sup>8</sup>.

En ese ámbito nos interesa desarrollar una línea de investigación que vincule los discursos historiográficos, filosóficos y políticos, especialmente de los siglos XIX y XX con las ideas fundamentales de la filosofía de la historia, del contractualismo, de la propiedad privada y otras formas conceptuales propias de la Modernidad. Por un lado, esto implica reconocer la manera en que la estructuración de los relatos históricos está sujeta a una orientación determinada: a la formación del Estado, a la relación de los hechos con objetivos civilizatorios, a la construcción de una identidad nacional, etc. elementos a través de los cuales es posible establecer un nexo interpretativo común con lo que hemos propuesto como Modernidad. Por otro lado, nos interesa rescatar la forma en que el discurso historiográfico y filosófico en Chile, se refiere a los pueblos originarios a su relación con los procesos que se están gestando, al estatuto social de las culturas, al reconocimiento de su diferencia, a la cualificación de esta diferencia, etc. pero también y tan importante como lo anterior a los silencios u omisiones respecto al tema. Colmenares en su estudio acerca de la historiografía del siglo XIX señala:

---

<sup>8</sup>CANCINO, Hugo. *Modernidad y Tradición en el pensamiento latinoamericano en los siglos XIX y XX*, en *Revista Electrónica Sociedad y Discurso*, N<sup>o</sup> 3, primavera 2003. Dinamarca: Universidad de Aalborg. [Disponible online]

El tratamiento de los indígenas como algo exterior a la historia no obedecía a los rasgos particulares de un país en donde se hubiera producido el "resultado benéfico" de su extinción, sino a una convención historiográfica generalmente adoptada por los historiadores hispanoamericanos. Aun en países con una fuerte proporción de población indígena se imaginaba que la conquista había despojado de todo sentido al pasado de esa población y anulado su presencia histórica posterior<sup>9</sup>.

Al emerger la República de Chile, el pueblo mapuche, que ha logrado mantener un nivel de autonomía territorial y política durante largos tres siglos<sup>10</sup> es nuevamente objeto de un modo de reconocimiento ahora, por parte de las nuevas formas de poder y autoridad republicana. ¿Cómo es reconocido el pueblo Mapuche en los comienzos de estado de Chile? Sabemos que O'Higgins, decreta la ciudadanía extensiva para todo habitante de este territorio, con inclusión especial de los Mapuches.

...El sistema liberal que ha adoptado Chile no puede permitir que esa porción preciosa de nuestra especie continúe en tal estado de abatimiento. Por tanto, declaro que para lo sucesivo deben ser llamados ciudadanos chilenos, y libres como los demás habitantes del Estado<sup>11</sup>.

Aplicación en este caso del modelo de transición clásico de la Modernidad, como es el concepto de ciudadanía. Durante el establecimiento del Estado moderno el concepto de ciudadanía aparece como unidad política fundamental, una de sus fuentes, la de mayor alcance teórico según nuestra aproximación, es el contractualismo, que señala la necesidad de transitar hacia la ciudadanía moderna. Más allá del espíritu emancipatorio,

---

<sup>9</sup>COLMENARES, Germán. *Las convenciones contra la cultura, ensayos sobre la historiografía hispanoamericana del siglo XIX*. Bogotá: Ediciones Tercer Mundo, 1997, pág. 22-23.

<sup>10</sup>Véase BOCCARA, Guillaume. *Los Vencedores, Historia del Pueblo Mapuche en la época Colonia*. Santiago: Línea Editorial IIAM-Universidad Católica del Norte/Universidad de Chile, 2007.

<sup>11</sup>Bando Supremo de la República N<sup>o</sup> 4 de marzo de 1819, citado por BARIÉ, C. *Pueblos indígenas y derechos constitucionales en América latina*. Bolivia: Instituto Indigenista Interamericano, 2003, pág. 83.

que puede haber tras esta proclamación, el hecho marca la manera en que la Modernidad da cuenta de estas zonas problemáticas. Hay un reconocimiento en tanto ciudadano. Se apela al mapuche en tanto chileno, en ese plano tiene los mismos derechos y deberes que todos, la igualdad es la que debe imperar, sin embargo con ello se desconoce el colectivo, el estatuto de pueblo, absolutamente el de nación autónoma. Es lo que se conocerá como integración asimilacionista<sup>12</sup>.

Hay un elemento dentro de esta configuración contractualista que da luces respecto al carácter eminentemente liberal que hay tras el desarrollo de la modernidad, y que en el caso de los pueblos indígenas viene a complejizar el tema, como es la relación necesaria de este acontecimiento con la propiedad privada. Es esta cualidad, la de ser propietario la que va a convertir a aquel sujeto del antiguo régimen en un ciudadano pleno, esto es en la unidad básica del esquema político Moderno y en ese sentido propiedad y ciudadanía aparecen como un puente simbólico y material que posibilita realizar un cambio de escenario de manera fluida. Todo aquel que cumpla con este requisito va a ser parte de la totalidad de la dinámica del nuevo esquema cuyo complejo diseño posibilita, mantiene y reproduce un flujo sobre la base de este eje fundamental: ciudadanía/propiedad. Pertinente es preguntarse entonces en ¿qué tipo de ciudadanía está proyectando O'Higgins? Y por otro lado ¿de qué manera el tema de la propiedad privada es relevante en el caso del pueblo Mapuche? Nuestro trabajo mostrará la pertinencia de estos cuestionamientos, pues la afirmación de ciudadanía con iguales derechos para todos los habitantes del territorio, involucra en el ámbito económico profundas transformaciones en el mundo mapuche. Así lo señala el documento

---

<sup>12</sup>"Esta perspectiva consiste en comprender que la solución al problema de la existencia de las minorías pasa, en el corto, mediano o largo plazo, por la asimilación de la minoría en la mayoría. La fusión cultural o integración etno social, ha sido el objetivo final de la mayor parte de las visiones políticas en estas materias". BENGUA, José. *Minorías: existencia y reconocimiento*. Documento de trabajo presentado ante la Comisión de Derechos Humanos de la ONU, Subcomisión para la Promoción y Protección de los Derechos Humanos - Grupo de Trabajo sobre las Minorías. Sexto periodo de sesiones 22 a 26 de mayo de 2000. [Disponible online]



redactado en el marco del Nuevo Trato,

...el reconocimiento de los derechos ciudadanos se inspira en lo consagrado en la legislación de 1819 referida al reconocimiento de la plena capacidad para celebrar toda clase de contratos, y éstos serán casi exclusivamente contratos de arriendos, compraventas fraudulentas y otros métodos que terminan despojando a los mapuches de sus tierras<sup>13</sup>.

El discurso historiográfico actual, así como las investigaciones llevadas a cabo desde los Estudios Culturales, intentan dar cuenta de la manera en que la sociedad del siglo XIX y en especial como la *historia* se refiere a los pueblos originarios, a su relación con los procesos que se están gestando, al estatuto social de las culturas, al reconocimiento de su diferencia, a la cualificación de esta diferencia, etc.

En la elaboración de estos discursos, en particular a partir de Sarmiento y del debate de Bello-Lastarria, a los historiadores les cupo un papel central. Primero proporcionando en la primera mitad del siglo XIX un marco de legitimidad que permitía excluir, negar o "barbarizar" a los indios (se construía así el "otro" frente al cual podíamos reflejarnos espejadamente con ventaja); luego, a partir de los años 60 del siglo XIX y hasta principios del siglo XX, construyendo las "historias nacionales" en las que los indios terminaron por desaparecer como sujetos históricos para quedar relegados a un pasado, a veces glorioso, a veces ni siquiera digno de mención...<sup>14</sup>.

La cita anterior da cuenta del escenario y actores pertinentes a nuestra investigación. Nos interesa, tanto como el discurso de los historiadores, el

---

<sup>13</sup>Informe de la comisión de trabajo autónoma mapuche. Comisión Verdad Histórica y Nuevo Trato año 2003, pág. 859.

<sup>14</sup>MARTÍNEZ, José y MARTÍNEZ, Nelson, *et. al.*, "**Rotos**", "**cholos**" y "**gauchos**": **La emergencia de nuevos sujetos en el cambio de algunos imaginarios nacionales republicanos (siglo XIX)**, en ROJO, Grinor, *et. al.*, (eds.) *Nación Estado y Cultura en América Latina*, Santiago: Facultad de Filosofía y Humanidades, Universidad de Chile, 2003, pág. 163.

discurso de los intelectuales y filósofos del siglo XIX, especialmente aquellos comprometidos con los idearios liberales en el inicio de la república, así como aquellos que hacen suyas las ideas del positivismo. En ellos es posible verificar con mayor precisión la presencia del ideario moderno y la perspectiva que toman respecto al tema indígena en cuestión. El pensamiento latinoamericano, a pesar de reconocer la diferencia, no se des-cuelga de la tradición filosófica Moderna, muy por el contrario se siente en la necesidad de llevar a cabo el proyecto ilustrado de manera aún más radical. Europa, a decir de Lastarria y especialmente Bilbao, no es capaz de echar a andar las ideas de las que se jacta.

...Europa que quiere civilizar a América necesita que sea ésta la que la civilice. Europa, con su acción social y política es lo contrario de América. "Allá -sigue diciendo Bilbao- la monarquía, la feudalidad, la teocracia, las castas y familias imperantes; acá la democracia. En Europa la práctica de la conquista, en América su abolición"<sup>15</sup>.

Las palabras de Sarmiento en *Espíritu y condiciones de la historia en América*, también apuntan en esa dirección:

En el mundo moral, la América aparecía de modo providencial a la hora para salvar del inevitable naufragio a las grandes ideas sociales, políticas y religiosas que el Renacimiento había hecho surgir en Europa y que habrían perecido a falta de aire para desarrollarse<sup>16</sup>.

En ese contexto, el proceso de ocupación de la Araucanía aparece como hito central, pues en este hecho histórico se puede ver en toda su magnitud la compleja relación entre el discurso y la acción, entre la historiografía, la intelectualidad y el poder, entre la violencia y la legitimidad,

<sup>15</sup>ZEA, Leopoldo. *América como conciencia*. México: UNAM. Edición digital de Hernán Taboada, 1972. [Disponible online]

<sup>16</sup>Citado por VILLAVICENCIO, Susana. "*Republicanism and Americanism: Sarmiento and the nation civic*", en *Anales del Instituto de Estudios Iberoamericanos*, N° 7-8, 2005, Göteborg University: Department of Romance Languages, Institute of Iberoamerican Studies, pág. 197. [Disponible online]

y especialmente con la forma que aparece el “otro”, el indígena en el discurso público. Un rastreo por una diversidad de formatos textuales del siglo XIX, entre ellos artículos de periódicos, discursos parlamentarios, crónicas históricas, cartas oficiales, nos muestra la articulación de una serie de argumentos que se esgrimen a la hora de respaldar el desarrollo de una campaña de ocupación del territorio de la Araucanía, que remiten a una visión civilizadora del colonialismo. La revisión y sistematización discursiva de estos materiales ha tenido un repunte radical en estos últimos años, encontrando una serie de estudios que se hacen cargo de las matrices discursivas que refieren a la cuestión indígena, especialmente la Mapuche, durante el siglo XIX. Por ello, consideramos fundamental avanzar en la investigación del proceso de articulación y posicionamiento de la Modernidad como matriz filosófica de occidente. En este trabajo proponemos una lectura del discurso político de la Modernidad, como un acontecimiento filosófico que articula y posiciona tres planos conceptuales. Una afirmación que no pretende cubrir todos los aspectos del discurso moderno, sino más bien focalizar en aquellos que tienen directa relación con la conformación de un nuevo escenario político. El primero, una **filosofía de la historia** que da cuenta del lugar de la humanidad y su devenir en el mundo, que devela el sentido oculto de la historia proponiendo como meta de este proceso una idea de progreso que lleva al ser humano a su punto más alto de realización: su libertad, el segundo, la teoría del **contrato social** que postula la emergencia de la comunidad política y del estado a través de un pacto de individuos, voluntario y libre, y en tercer lugar, **lo público**, una concepción de la dinámica de lo político pertinente y acorde con este nuevo escenario, donde el ejercicio de la racionalidad a través del diálogo, la crítica, la disputa ciudadana, va orientando y sugiriendo nuevos momentos en el desarrollo de la comunidad política. Una matriz inicial que permitirá ir contrastando los discursos y procesos de instalación de un modelo político, que de acuerdo a nuestra hipótesis inicial determina una perspectiva de identificación de los pueblos indígenas. En esa línea de investigación volveremos una y otra

vez sobre los textos de Kant, pues sostenemos que este filósofo sintetiza y sistematiza de mejor forma el ideario político moderno, poniendo en una misma dinámica estos planos conceptuales.

La interpretación que sugerimos en el desarrollo de esta tesis permite reconocer la ambivalencia o carácter paradójico de este acontecimiento filosófico que por un lado, busca poner en juego nuevos sentidos para la acción política, donde ésta no sea meramente el ejercicio de estrategias de dominación, sino por el contrario la dinámica de desarrollo de las potencialidades de la humanidad<sup>17</sup>, pero que al mismo tiempo emerge como mito articulante de un proceso de colonización de carácter global<sup>18</sup>. Paradoja que nuevamente es puesta en tensión en la medida que emerge en la esfera pública un requerimiento político de autodeterminación por parte de los Pueblos originarios.

Hoy nos encontramos en un momento importante de reflexión de la cultura occidental, que va consolidando pasos importantes en la reconsideración del otro. La filosofía, especialmente tras el holocausto, se vuelca a reflexionar y proponer perspectivas que resitúen el respeto por el otro. Desde diversas perspectivas llamadas postmodernas, se ha puesto en cuestión el proyecto político de la ilustración, mostrando entre otras cosas, su íntima relación con los sistemas coloniales y formas de exclusión cultural. En ese contexto, luego de varios siglos de políticas de exclusión, dominación y etnocentrismo, no hay razones legítimas, para continuar con políticas de exclusión y subordinación de los pueblos y culturas. El discurso político de la Modernidad, reconocido y proyectado como el modelo legítimo de convivencia humana, aún y con mayor universalidad presente en toda la institucionalidad política y social de occidente, pasa por un momento altamente complejo, donde su potencial emancipador aparentemente sigue vigente y se fortalece en la medida que es capaz de reflexionar

---

<sup>17</sup>HABERMAS, Jürgen. *Concepciones de la Modernidad Una mirada retrospectiva a dos tradiciones*, en *La constelación posnacional*. Paidós, 2000.

<sup>18</sup>DUSSEL, Enrique. *Europa, modernidad y eurocentrismo*, en LANDER, E. (comp.) *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales*. Perspectivas Latinoamericanas. Buenos Aires: CLACSO. [Disponible online]

sobre su tradición, de volver sobre su trayectoria y responder desde nuevas perspectivas a las exigencias de justicia actuales. Intento de resituar el potencial racional, la capacidad de converger, de construir comunidad. Potencial racional que permite hacer presente nuevamente la voz de los excluidos, sentirse interpelados por su insatisfacción. La razón ha dejado de ser la gran Razón, aquella que fascinada por su potencial imponía el contenido de sus proclamadores, y comienza a situarse de este lado de la humanidad, desde donde es posible ver la plenitud de lo diverso, la belleza de la fragmentariedad, la legitimidad de los otros. El afán de homogeneizar nos mostró sus límites. Aquellos que condenados por la uniformidad se niegan a desaparecer ahora apelan a los mismos principios de participación y legitimidad política de los vencedores exigiendo iguales derechos.

Una política Multicultural debe apelar a un nuevo sentido de racionalidad para superar la barrera etnocentrista que hace aparecer al otro de manera disminuida, siempre en camino, en una minoría de edad permanente. Es imprescindible partir del reconocimiento de la validez y legitimidad del otro, y establecer canales de comunicación y entendimiento sobre cuestiones que son prioridad para la convivencia. Teniendo en cuenta que no es posible seguir confundiendo los contenidos propios de la cultura occidental con los de la Humanidad en general, se debe necesariamente plantear la pregunta básica de la Modernidad ¿hacia donde vamos? Es la pregunta por la orientación, la que nos pone nuevamente en contacto con nuestra actualidad, con esta actualidad. Un ahora que muestra la permanencia y vigencia de otras perspectivas de otras formas de habitar y convivir con el entorno.

Esto se refleja en el debate filosófico actual de la problemática que nos lleva a la discusión entre liberales y comunitaristas, desarrollando un ámbito de tensión propio de la modernidad, como es la legitimidad de la preeminencia del individuo respecto a la comunidad, que ya en la idea del contrato social se esboza y posiciona como valor fundamental del nuevo esquema político. Se dice que el individuo preexiste a la constitu-

ción del Estado y es gracias a su consentimiento que este se genera. Idea altamente cuestionable y puesta en evidencia en los trabajos de Taylor (1995), quien vuelve a sugerir el rol incuestionable de la comunidad en la conformación del individuo. Kymlicka (1996), a través de esta pregunta: ¿Es posible otorgar derechos individuales en función de la pertenencia a un grupo, sin faltar a la esencia del liberalismo? aborda esta problemática poniendo en juego nuevas y sutiles interpretaciones de la tradición liberal y de la manera en que esta se posicionó en la historia política de occidente. Pero, también las mismas demandas de estos grupos apelan a los valores y derechos sociales propugnados por la modernidad y rubricados a través de la Declaración de Derechos Humanos. Por su parte, Habermas, da cuenta de una racionalidad ligada al diálogo, al consenso, al encuentro. A su entender, el recorrido de esta Modernidad ha ido modelando una nueva forma, un nuevo esquema de comprensión de la Razón y la racionalidad. Son múltiples los ejemplos que muestran el paso de una Razón que promueve contenidos universalistas, que define modelos, caminos y sentidos, a una racionalidad que entiende su potencial como la posibilidad de establecer formas de entendimiento, es el concepto de razón situada, como aquel tránsito de una razón con mayúscula a una racionalidad comunicativa, integrada a la red pragmática del lenguaje. Los contenidos propios de occidente, que aparecen en estos primeros siglos de Modernidad llegan a un límite, la racionalidad no tiene que ver con uno u otro contenido determinado, la historia no necesariamente tiene el fin propuesto en los clásicos Modernistas, ni la ciencia es el modelo de conocimiento que debe ser el paradigma universal. Lo que sí se rescata es la posibilidad de la razón de establecer mecanismos de entendimiento entre diversos. Hay un darse cuenta de las limitaciones, restricciones y soberbia de una cultura que quiere imponer su modelo de vida sobre la base de una afirmación que oculta su voluntad de poder en un precepto de conocimiento.

# Modernidad

En este capítulo nos interesa reflexionar en torno al proyecto político de la Modernidad, dando una visión panorámica que ponga en juego las principales ideas y conceptos que articulan este acontecimiento filosófico, así como algunos aspectos del debate postmoderno. Como punto de partida hemos elegido una caracterización que intenta reconstruir la temática de la modernidad reconociendo su fuerte ligazón con los procesos coloniales que comienzan con el *Descubrimiento de América*.

Esta perspectiva muy utilizada en el ámbito de los Estudios culturales, sostiene la idea que la modernidad no tiene un origen y desarrollo europeo que posteriormente se va proyectando a otros lugares, sino que se trata de un proceso de interacción globalizado, que se produce y despliega en directa relación al colonialismo. Castro Gómez, sugiere que la modernidad es un *fenómeno intrínsecamente mundial*.

...no es que la modernidad sea el motor de la expansión europea sino, todo lo contrario, es la constitución de un sistema-mundo, en donde Europa asume la función de centro, lo que produce ese cambio radical de las relaciones sociales que llamamos "modernidad" (Wallerstein 1991). Lo cual significa también que la modernidad no es un fenómeno primordialmente *geográfico* y que, por ello mismo, no es Europa quien genera la modernidad, sino que es la dinámica *cultural* de la modernidad (estudiada por Max Weber) la que genera una representación llamada "Europa" y unos "otros" de esa representación, entre los cuales se encuentra "América Latina".<sup>19</sup>.

---

<sup>19</sup>CASTRO-GÓMEZ, Santiago. *Prolegómenos a una crítica poscolonial de la razón*, en CASTRO-GÓMEZ, Santiago y MENDIETA, E. *Teorías sin disciplina, latinoamericanismo, poscolonialidad y globalización en debate*. México: Miguel Ángel Porrúa Eds, 1998. [Disponible online]

El proceso de articulación de la Modernidad aparece bajo esta lógica como un acontecimiento de carácter distribuido, pero que en su formulación discursiva hace emerger un relato en el cual le cabe a Europa un rol originante. El complejo tramado de interacciones económico y sociales, que se configura desde la colonia, va desarrollando en un nivel cultural una serie de discursos ligados entre sí, que refieren a una matriz común. El mismo Castro Gómez, señala que la perspectiva abierta por este enfoque refiere a procesos de carácter no discursivos que están a la base del proceso de desarrollo de un acontecimiento como la modernidad. Con ello apuntan a dos procesos: el capitalismo como mecanismo de interacción y coordinación mediado por el dinero, que va provocando a través de la lógica del mercado una serie de transformaciones del orden comunitario. Y por otro lado, la configuración de los Estados nación, como procedimiento propiamente político que viene a estandarizar la dinámica del poder de manera global, con sistemas centralizados de administración territorial y de población. Son estas lógicas las que subyacen al desarrollo de las formas discursivas de la modernidad y en las que se inscribe el discurso latinoamericano. Sin embargo, estas lógicas abstractas, no discursivas, tienen su contraparte cultural. Las comunidades que van siendo transformadas, dislocadas, por el influjo de estos nuevos sistemas abstractos, encuentran en una serie de *saberes expertos*, (*economía, teoría política, historiografía*) las herramientas necesarias para re-conocerse, para volver sobre sí mismas en un intento de reconstituir una identidad colectiva adecuada a este nuevo escenario globalizado. Es así como: “*El "proyecto de la modernidad" no puede ser visto, por ello, como un elemento "extraño" a las dinámicas internas de la(siglo) cultura(siglo) latinoamericana(siglo), sino como parte integral de las mismas*”<sup>20</sup>. Planteamiento interesante y que compartimos al momento de reflexionar en torno a los procesos de posicionamiento de la modernidad en América Latina. A la vez que permite situar nuestra perspectiva en el análisis del acontecimiento de la Modernidad.

---

<sup>20</sup>CASTRO-GÓMEZ, Santiago. *Ibid.* [Disponible online]



Recogiendo en lo fundamental el planteamiento anterior, que pone en la mesa planos no conceptuales del orden económico y político, nuestra mirada apunta al aspecto discursivo de la Modernidad. A los elementos conceptuales constituyentes de esta articulación cultural, a través de la cual se ha fundamentado el desarrollo político y cultural de las sociedades contemporáneas. Se trata de indagar y reflexionar en torno a las formas discursivas propuestas por la Modernidad, tratando de encontrar ahí una dinámica conceptual capaz de articular y proyectar el modelo hegemónico de las prácticas políticas actuales.

Una serie de discursos filosóficos, tramados entre sí, que intentan desde perspectivas diferentes, pero con fundamentos comunes, responder al desafío transformador en el cual están envueltas la sociedades europeas del siglo XVII al XIX. Nos referimos a los planteamientos que dan origen al liberalismo, al contractualismo, a la pregunta por el sentido de lo histórico, que a través de pensadores como Hobbes, Locke, Rousseau, Kant, se desarrollan y posicionan en la escena política. Acontecimiento filosófico político aún presente no sólo por su posicionamiento en el escenario político e institucional sino también por una nueva generación de intelectuales que encuentran en dicho escenario de ideas los elementos necesarios para proponer un proyecto político de carácter universal. Cadena de resonancias y ecos que nos permiten reconocer un proceso filosófico denominado Modernidad, el cual se sustenta en la presencia de signos y reverberancias que hablan de un mismo acontecimiento filosófico a pesar de las diferencias manifiestas en sus articulaciones. Al hablar de Modernidad estamos haciendo alusión a la pertenencia y pertinencia respecto a un cierto tipo de discurso que propugna como elementos centrales la idea de individuo, de racionalidad, de participación política. La Modernidad en el sentido propuesto no puede ser abordada desde la dimensión cronológica, no podemos hablar de pensadores modernos sólo por ser parte de cierto momento histórico. Un cambio cualitativo en la manera de mirar el mundo, un desplazamiento radical del imaginario político de occidente, que va de arriba a abajo, de Dios al individuo, del pasado

hacia el futuro, alterando totalmente la configuración de la estructura social del momento. La racionalidad aparece como el agente dinámico que permite sustentar este desplazamiento, a través de su potencial no sólo cognoscitivo, sino también moral y político. Es la legitimidad del método, del cálculo, de la interpretación basada en la experiencia, del rol fundamental de los procedimientos racionales, en contraste con la verdad revelada, la que va constituyendo un territorio nuevo para el pensamiento. Esta fórmula legitimada en primera instancia en el campo epistémico da la pauta para reconstruir dimensiones aún más conflictivas, como lo es el terreno moral y político. No es lo mismo estar hablando de un planeta que no aparece en los tratados e interpretaciones canónicas, que plantear que el poder del Estado se legitima en el pueblo. Diferencia de planos. La modernidad rompe con el estatuto de verdad del antiguo régimen, que ya no puede seguir sosteniendo sus instituciones y procedimientos de determinación de lo verdadero en base a la hermenéutica religiosa. Perder el territorio del conocimiento es evidentemente un quiebre mayor en la configuración del sistema social en general. En ese sentido, es fundamental en la articulación de este acontecimiento filosófico el lugar asignado a la racionalidad en la constitución y dinámica de la sociabilidad humana. De acuerdo a Habermas:

El proyecto de la modernidad, formulado en el siglo XVIII por los filósofos de la Ilustración, consiste en desarrollar las ciencias objetivadoras, los fundamentos universalistas de la moral y el derecho y el arte autónomo, sin olvidar las características peculiares de cada uno de ellos y, al mismo tiempo, en liberar de sus formas esotéricas las potencialidades cognoscitivas que así manifiestan y aprovecharlas para la praxis, esto es, para una configuración racional de las relaciones vitales<sup>21</sup>.

En tal sentido la Modernidad puede ser vista como el proceso de articulación y posicionamiento de la razón o de la racionalidad en la con-

---

<sup>21</sup>HABERMAS, Jürgen. *Ensayos Políticos*. Barcelona: Península, 1997, pág. 273.

figuración política de occidente. La razón se propone como el centro y fundamento de la nueva sociedad y en ese sentido todos y cada uno en tanto sujetos racionales son sujetos partícipes y protagonistas de esta historia. Este cambio paradigmático tiene su fundamento en la legitimidad que alcanza la razón, pero esta ya no como un ente abstracto, sino como la facultad presente en cada ser humano. A través de esta capacidad racional los seres humanos tienen la posibilidad de ser autónomos, de construir leyes, determinar su accionar. Marcuse refiriéndose específicamente a Hegel, sintetiza acertadamente esta profunda fe en las capacidades racionales del ser humano:

El hombre se ha propuesto organizar la realidad de acuerdo con las exigencias de su libre pensamiento racional, en lugar acomodar simplemente su pensamiento al orden existente y a los valores dominantes. El hombre es un ser pensante. Su razón lo capacita para reconocer sus propias potencialidades y las de su mundo. No está, pues, a merced de los hechos que lo rodean, sino que es capaz de someterlos a normas más altas, las de la razón<sup>22</sup>.

Los filósofos que intentan responder en los siglos XVII, XVIII, a la problemática de lo histórico-político, concuerdan en la búsqueda de un fundamento terrenal y más humano tanto a las formas políticas de la sociedad como al tema del poder en general, contraponiéndose a una visión teológica del mundo, encarnada por el antiguo régimen. Un pensamiento común que atraviesa buena parte de la producción filosófica en general y política en lo específico, es posicionar a la Razón, como elemento central y fundamento último del tramado discursivo de la sociedad emergente. La interpretación religiosa hegemónica durante siglos hace de la política una dimensión más de su campo de autoridad, tal que la dinámica y sentido de la historia y de los sistemas de poder descansaban en los mismos elementos aglutinadores del sistema: Dios y sus representantes. Transformación que tiene la forma de un giro copernicano, no es Dios el centro,

---

<sup>22</sup>MARCUSE, Herbert. *Razón y revolución*. Madrid: Alianza, 2003, pág. 12.

sino el individuo y su racionalidad los que deben construir los sentidos necesarios para la dinámica de lo social. El cambio no es menor, se está proyectando una dimensión hasta ese momento desconocida, no configurada, no articulada. El sistema teológico responde y da sentido a una dinámica determinada, asigna lugares, establece procedimientos y legitima su gestión en base a la potencia de un ser superior, la pregunta es ¿Cómo debía ser un modelo político en el cual ese lugar fuera ocupado por el ser humano? Desde distintos lugares se intenta responder a este desafío desarrollando propuestas respecto al origen de la comunidad humana, a la legitimidad del poder, a las formas de control, a las entidades que la componen, a sus derechos, etc. Sin embargo, no se trata sólo de diseñar una forma apropiada, sino que además dicha forma debía legitimarse en tanto sistema coherente, con los principios e ideas fundamentales de aquel contexto y no sólo eso sino también, a sus prácticas concretas.

Al hablar de Modernidad, nos referimos a la instalación de un modelo político que encuentra en la razón su principio fundamental y con ella asociados de manera natural la autonomía del individuo. Efectivamente es la razón el nuevo fundamento, sin embargo esta capacidad se actualiza en el individuo, es el sujeto en tanto ser racional quien se proyecta como unidad central y definitiva de la sociedad. Este paso es determinante en la transformación del antiguo régimen, pues desarticula las unidades básicas de configuración de su tramado de poder, que refieren a estamentos, ordenes, corporaciones. La modernidad hace estallar este tipo de entidades haciendo emerger una categoría más básica como es la idea de individuo, asignando a estas nuevas entidades mayor protagonismo en cada plano de la sociedad. En ese marco lo político aparece como el camino y herramienta a través de la cual este proceso va posicionando este nuevo ordenamiento. La política es un ejercicio del poder común posible de ser practicado por el conjunto de entidades que componen la sociedad, esto es, todos los individuos. Ahí reside la diferencia radical con el antiguo régimen. El ejercicio del poder es susceptible de ser realizado por todos, pero no a través de sus representaciones corporativas, sino efectivamente

por cada uno de los miembros que, en tanto racionales, están habilitados para desenvolverse de manera autónoma en la sociedad. La política como dinámica de participación en los problemas y proyectos de la sociedad emerge con un sello propio, es un ejercicio de participación que posibilita la constitución de esa entidad autónoma, el ciudadano. Una dinámica que mientras se realiza va restando cuotas de poder y presencia a las prácticas institucionalizadas del antiguo régimen. La posibilidad de construir una entidad colectiva de seres humanos, vistos desde su radicalidad individual, requiere de la constitución de lo público como lugar de encuentro y generación de lo comunitario, a través del ejercicio permanente de una comunicación proyectada en lo social. Es un deber del ciudadano hacerse parte de esta discusión pública, su opinión es necesaria para la determinación de las orientaciones comunitarias. Es en esa dirección donde aparece también la preocupación por la educación, si la orientación de la comunidad descansa en el libre ejercicio de la racionalidad de los ciudadanos es necesario que éstos se formen adecuadamente, por ello es tarea del estado generar las instancias de educación para una ciudadanía participativa. Constant, reconociendo en la libertad el principal elemento del nuevo escenario político, intenta definir sus características estableciendo una comparación con la libertad de los antiguos. La libertad de los modernos remite a derechos de carácter individual. El estado a través de leyes debe garantizar un amplio ámbito de acción para el individuo. Esto contrasta con la libertad de los antiguos, que a pesar de no contar con un ámbito de acción propiamente autónomo en el plano individual, conciben la libertad directamente relacionada con la participación activa y protagónica en la dinámica política de la polis. Constant, está convencido que debe haber una integración de ambas concepciones para el buen desarrollo del proyecto político republicano.

El peligro de la libertad antigua consistía en que los hombres, atentos únicamente a asegurarse el poder social, no apreciaban los derechos y los goces individuales. El peligro de la libertad moderna es que absorbidos por el disfrute de nuestra independencia privada, y en la gestión de nuestros

intereses particulares, renunciamos demasiado fácilmente a nuestro derecho de participación en el poder político<sup>23</sup>.

Vemos en Constant el reconocimiento de la principal transformación del proyecto republicano como es la consolidación de la figura del individuo. Han pasado varias décadas desde su puesta en escena por la revolución francesa y comienzan a aparecer las debilidades de un planteamiento meramente liberal, circunscrito a la defensa del ámbito del individuo. Es necesario recuperar para este proyecto la libertad de los antiguos, recuperar el sentido político de lo social.

Podemos precisar aún más. Al hablar de proyecto de la Modernidad, estamos reconociendo ese acontecimiento filosófico, que apunta al desarrollo pleno de las capacidades humanas, a su realización en los planos individuales y comunitarios, los cuales se identifican con el ejercicio de la libertad. El ser humano, está en una lucha permanente, por alcanzar mayores niveles de libertad, de autonomía, no sólo en relación a las fuerzas de la naturaleza que lo someten a su legalidad y contingencia, sino también respecto a un entorno social que lo constriñe y también seduce a actuar en función de intereses externos, creando una serie de modalidades de creencias que no hacen más que obstruir la posibilidad de un pensar y actuar autónomo.

La razón, se presenta como la posibilidad de romper los obstáculos que han mantenido atados a individuos y comunidad a distintas formas de dominación. Por una parte, esto se plasma en las nuevas prácticas de la ciencia, la obtención de un conocimiento alcanzado por vías racionales, donde experiencia y método permiten desentrañar los misterios de la naturaleza. La sensación de poder contrarrestar definitivamente el dominio de la naturaleza, que a través de enfermedades, clima, desastres, mantiene subordinado al ser humano, emerge con potencia proyectando una visión

---

<sup>23</sup>CONSTANT. Benjamin. *"De la libertad de los antiguos comparada con la de los modernos"*, en GODOY, O. *Selección de Escritos Políticos de Benjamín Constant*, en *Revista de Estudios Públicos*, N° 59, invierno 1995, pág. 66. [Disponible online]

de futuro absolutamente optimista. Por otro lado, esta misma racionalidad pone al sujeto en condiciones de actuar de manera libre, y esa libertad se realiza en la medida que la persona es capaz de legislar por y para sí mismo. La gran transformación que configura el acontecimiento de la Modernidad es la posibilidad de reconocer al ser humano, en tanto ser racional, como unidad autónoma capaz de hacerse cargo de su devenir. Autonomía, que propuesta como meta a alcanzar, se da en un proceso, una dinámica cultural, que vemos sintetizada por un lado, en la invitación de la Ilustración formulada por Kant. *¡Ten el valor de servirte de tu propia razón!*<sup>24</sup>. Esta invitación desencadena un proceso permanente de desarrollo de la racionalidad, una dinámica esencialmente emancipatoria. La ilustración exige romper con moldes mentales que mantienen a cada uno atado tanto a las autoridades sociales, como a los propios prejuicios, que lo predisponen a la pasividad, a no reconocerse como protagonista del devenir histórico y en ese plano subordinado a lógicas de poder.

Lo político en el marco de la modernidad aparece como un ejercicio dirigido a la construcción de una sociedad de seres humanos plenamente desarrollados. La política como una herramienta articuladora de un proceso permanente de orientación y reorientación respecto a ese ideal de humanidad. La modernidad al postular a la publicidad y a la opinión pública como elementos determinantes para la realización de su proyecto político, está estableciendo el marco general donde se debe dar el ejercicio político racional que ponga en movimiento permanente a la sociedad hacia un objetivo mayor. Lo público aparece como el escenario en permanente creación que permite la convergencia de lo racional. La orientación política de la comunidad descansa en la posibilidad de desarrollar una dinámica racional altamente participativa. Los puntos de vista, la opinión, son relevantes a la hora de definir las políticas públicas.

Parte importante del discurso de la modernidad se propone como objetivo develar la manera en que la sociedad ha alcanzado dicho estado,

---

<sup>24</sup>KANT, Immanuel. "*¿Qué es la ilustración?*", en *Filosofía de la historia*, México: Fondo de Cultura Económica, 1941, pág. 25.

mostrar el sentido mismo del devenir humano en relación a la consumación de un proyecto o ideal de humanidad. El planteamiento en este ámbito es que la historia como devenir de las sociedades obedece a una intencionalidad externa a las conciencias individuales, que guía el proceso hacia determinada meta. Se apela a un principio teleológico, dialéctico; a la providencia, o naturaleza, al espíritu universal, etc. como elementos movilizados de la trama humana. En este marco explicativo el estado moderno se presenta para muchos filósofos como hito fundamental de ese desarrollo. Esta instancia centralizada de ejercicio del poder posibilita, a través de leyes emanadas por la sociedad en su conjunto, la dinámica individual garantizando la igualdad y dignidad de cada uno. De acuerdo a la versión kantiana el estado propicia un entorno adecuado al libre ejercicio del individuo.

Frente a la pregunta por el origen de la sociedad y del estado, se consolida el discurso contractualista, figura a través de la cual es posible proyectar la idea de una comunidad humana autoconstituida y realmente libre, como veremos más detalladamente, el contrato es un ejercicio efectivo de la individualidad. Figura conceptual que pone en una misma dinámica al individuo y los principios racionales. La constitución de la comunidad es el resultado de un ejercicio racional de los individuos, componentes esenciales de la humanidad. Es la posibilidad de la comunidad autofundada en función de principios racionales, aun cuando, sea una racionalidad de tipo instrumental o calculadora, la que aconseja realizar un pacto de no agresión y dar forma a una comunidad política. El contractualismo logra a través de una sencilla forma discursiva consolidar un campo de acción político, sentando las reglas fundamentales de las nuevas relaciones sociales. Logra poner en una misma dinámica los nuevos conceptos y roles que la emergente burguesía demanda para su ejercicio. La propiedad privada encuentra en el contractualismo un lugar central para su desarrollo y legitimación.

El gran posicionamiento de Marx en el discurso filosófico político moderno tiene que ver con la construcción de una figura conceptual y filosó-



fica que hace emerger una ciencia de lo social. En el campo de lo interpretativo, de la creencia, de los juegos de poder e interés, propone un modelo de conocimiento con características de ciencia al estilo de la construida en torno a la naturaleza, que viene a poner las cosas en su lugar en este campo. Con esto afirma la posibilidad de la interpretación. Es posible dar cuenta de la historia y del momento actual, si somos capaces de reconocer el tramado económico de su dinámica auxiliados por cierto por una perspectiva científica de lo social.

La intención que se muestra tras este afán teórico de Marx es estar en condiciones de realizar una acción política guiada por una interpretación científica de la realidad social. No es conocimiento por conocimiento, ni una manera “neutral” de hacer ciencia. El conocer tiene directa relación con una decisión de orden práctico; el conocimiento viene a favorecer y a posibilitar la acción política.

El concepto de Ideología, en la propuesta de Marx, se inserta apropiadamente en el marco de la Modernidad, estableciéndose como frontera epistémica de las construcciones discursivas. Posibilitando la diferenciación entre lo tenido por cierto, creencias, opiniones, etc., y lo efectivamente verdadero y sólo alcanzable a través de una visión científica de la realidad.

## **1. La modernidad en crisis**

Una lectura contemporánea de la modernidad muestra que, más allá de la visión interna ya reseñada, este acontecimiento filosófico político ha proyectado una imagen de sí, de absoluta soberbia que la hace aparecer como la culminación de todo el proceso de humanización, reabsorbiendo con ello cualquier perspectiva que no sea concordante con la estructura planteada. Es así como la modernidad ya no sólo como acontecimiento, sino como articulación política hegemónica intenta superar las visiones y prácticas que aparecen como incompatibles, entre ellas las que han hecho

de la búsqueda y proyección del ejercicio del poder el objetivo último de la acción política. Así también concibe como partes de un estado evolutivo anterior a las demás culturas que no sintonizan con el lugar asignado a la razón a la manera occidental.

Esta visión emerge desde la segunda mitad del siglo XX a través de una postura radicalmente crítica del proyecto racional, desarrollada por Adorno y Horkheimer de la Escuela de Frankfurt. La victoria del nazismo y sus campos de exterminio son un signo inobjetable de la crisis.

La Ilustración, en el más amplio sentido de pensamiento en continuo progreso, ha perseguido desde siempre el objetivo de liberar a los hombres del miedo y constituirlos en señores. Pero la tierra enteramente ilustrada resplandece bajo el signo de una triunfal calamidad<sup>25</sup>.

La promesa de emancipación presente en el proyecto ilustrado encuentra en los procesos totalitarios de mediados del siglo XX, su absoluto fracaso. La misma racionalidad que permitiría consolidar el proyecto ilustrado se muestra íntimamente vinculada a las sociedades de control. En *Dialéctica de la Ilustración*, se retrata de qué manera el intento de estar por sobre las formas míticas no sería más que un nuevo mito, una voluntad de poder que se articula en torno a la racionalidad.

La propia mitología ha puesto en marcha el proceso sin fin de la Ilustración, en el cual toda determinada concepción teórica cae con inevitable necesidad bajo la crítica demoleadora de ser sólo una creencia, hasta que también los conceptos de espíritu, de verdad, e incluso el de Ilustración, quedan reducidos a magia animista<sup>26</sup>.

Discusión que se incrementa radicalmente en las últimas tres décadas, con Lyotard que desde su texto *La condición postmoderna*, sugiere la muerte de los metarrelatos, y con ello el fin de la modernidad, abriendo

---

<sup>25</sup>ADORNO, Theodor y HORKHEIMER, Max. *Dialéctica de la ilustración*. Introducción y traducción de Juan José Sánchez. Madrid: Trotta. 1998, pág. 59.

<sup>26</sup>*Ibid.*, pág 66.

un debate, que persiste en la actualidad, acerca de la vigencia del proyecto ilustrado.

Simplificando al máximo, se tiene por "postmoderna" la incredulidad con respecto a los metarrelatos. Ésta es, sin duda, un efecto del progreso de las ciencias; pero ese progreso, a su vez, la presupone. Al desuso del dispositivo metanarrativo de legitimación corresponde especialmente la crisis de la filosofía metafísica, y la de la institución universitaria que dependía de ella. La función narrativa pierde sus funtores, el gran héroe, los grandes peligros, los grandes periplos y el gran propósito. Se dispersa en nubes de elementos lingüísticos narrativos, etc., cada uno de ellos vehiculando consigo valencias pragmáticas *sui generis*. Cada uno de nosotros vive en la encrucijada de muchas de ellas. No formamos combinaciones lingüísticas necesariamente estables, y las propiedades de las que formamos no son necesariamente comunicables<sup>27</sup>.

El mismo desarrollo de la ciencia termina por minar los fundamentos de los grandes relatos de la modernidad, potenciando su descrédito. El conocimiento encarnado en la práctica científica parece no requerir fundamento más allá de su quehacer. La estrecha unidad de propósito entre ciencia y política, entre verdad y justicia, propiciada por la modernidad, termina por romperse en los albores de las sociedades postindustriales. Ya no hay posibilidad de discursos universales, sólo fragmentos de una diversidad inconmensurable.

La reflexión de Dussel es una de las manifestaciones de esta perspectiva crítica. El filósofo argentino refuerza la idea del carácter mítico de la modernidad, a la vez que da cuenta de las dos caras de este tramado:

Si la Modernidad tiene un núcleo racional ad intra fuerte, como "salida" de la Humanidad de un estado de inmadurez regional, provinciana, no planetaria; dicha Modernidad, por otra parte ad extra, realiza un proceso irracional que se oculta a sus propios ojos. Es decir, por su contenido secundario y negativo mítico, la "Modernidad" es justificación de una praxis irracional de violencia<sup>28</sup>.

---

<sup>27</sup>LYOTARD, Jean-François. *La condición postmoderna, informe sobre el saber*. Madrid: Cátedra. 1987, pág. 40.

Este planteamiento sintetiza la visión que se tiene de la modernidad especialmente desde la posición de los países y culturas que han sido objeto de la negación y exclusión. La negación del otro aparece como un procedimiento legitimado en función de este ideario civilizatorio. El mito señala un camino de desarrollo de la humanidad estableciendo planos, jerarquías y responsables de llevarlo a cabo. La violencia es una herramienta eficaz y necesaria para encaminar a aquellas culturas asentadas en fases evolutivas inferiores al desarrollo propio de la humanidad.

Es el concepto de dialéctica visto desde Deleuze<sup>29</sup>, como la superación de “antiguos” momentos en base a la adscripción a una dinámica de la identidad, donde las contradicciones son una fase inicial de una síntesis, la absorción de uno en otro. Los fenómenos sociales tendrían una temporalidad lineal, evolutiva, marcada por la idea de un progreso y en ese sentido cronológico. Cada momento tiene relación causal con un anterior, por lo que siendo la Modernidad considerada como realización plena de la humanidad todo lo que no cuadra con esta articulación aparece encaminándose dialécticamente a esa meta.

Foucault, vuelve a poner en cuestión esta dinámica de desarrollo aplicada a la historia, señalando en sus clases de 1976:

En el fondo, la dialéctica codifica la lucha, la guerra y los enfrentamientos dentro de una lógica (o pretendida lógica) de la contradicción. Ella los reintegra en el doble proceso de totalización y actualización de una racionalidad conjuntamente final y fundamental, en todo caso, irreversible. En definitiva la dialéctica asegura la constitución a través de la historia, de un sujeto universal, de una verdad reconciliada, de un derecho en el cual todas las particularidades tendrán finalmente su lugar bien ordenado<sup>30</sup>.

Lo cierto es que dicha superación es un encantamiento lógico (ideológico a la vez, de ahí su fuerza), más que real. La historia sigue

---

<sup>28</sup>DUSSEL, Enrique. *Op. cit.* [Disponible online]

<sup>29</sup>DELEUZE, Gilles. *La lógica del Sentido*. Barcelona: Paidós, 2005.

<sup>30</sup>FOUCAULT, Michel. *Genealogía del racismo*. Argentina: Caronte Ensayos, 1996, pág. 54.

mostrando una serie de acontecimientos que no se dejan asimilar a esta perspectiva. La negación del otro, del acontecimiento que marca la diferencia, tiene consecuencias prácticas definitivas. Por un lado, nos interesa destacar, siguiendo una perspectiva deleuzeana que siendo resuelta la incomposibilidad, la diferencia, como contradicción lógica, se resuelve en un nivel conceptual, simbólico, que pretende negar desde ese plano la realidad de un acontecimiento. El acaecer de un acontecimiento trasciende su proscripción conceptual, haciéndose con ello más peligroso por el grado de invisibilidad que alcanza. Estamos pensando en una manera en que el acontecimiento de la Modernidad hace posible una interpretación que le quita sustancia al acontecimiento del poder como dominación y la intenta absorber y reorientar en una nueva síntesis política, donde el poder es reapropiado por los sujetos y canalizado en una institucionalidad liberal. Lo que se niega por decreto no desaparece necesariamente, es así como somos visitados vez tras vez por los fantasmas de las dictaduras, de la guerra, de la dominación, de la explotación, sin reconocer en ello la presencia de algo más que un resabio o desliz de la historia. Pero, no sólo en estas manifestaciones abiertamente no asumidas por la Modernidad, sino en aquellas donde la alianza es menos manifiesta y aparece bajo un manto de racionalidad como el dominio de la técnica, de los mass media, del formato de la ciencia, de la representatividad, de la burocratización, etc. Acontecimientos en sí mismos que encuentran legitimidad y cobijo en el poderío alcanzado por la Modernidad.

Por otro lado, esta resolución lógica de la diferencia, ha dado pie a la construcción de una gran maquinaria de destrucción de lo divergente. Occidente ha construido su cultura en los últimos siglos sobre un paradigma filosófico político que hace aparecer a esta cultura como el fin último de la historia humana, tal que su destino es confundido con el destino universal de la Humanidad. Un etnocentrismo peligroso para las demás culturas que, encontrándose en su camino de expansión, corrieron la suerte de ser negadas ahora no sólo en el plano simbólico, sino también en el físico.

El carácter fundacional de la Modernidad se consolida en la medida

que proyecta una imagen de superación de las formas anteriores, el poder como dominación, fruto de la guerra, la conquista y la violencia, es visto como una fase anterior que culmina y se supera en este nuevo orden. La humanidad habría alcanzado un estado de desarrollo que le permite superar antiguos moldes, entre ellos la manera primitiva de realizar la construcción de la sociedad. La nueva propuesta habla de la posibilidad de construir una comunidad de manera transparente y en ese sentido eminentemente racional.

En consecuencia la necesidad lógica e histórica de la rebelión llega a inscribirse dentro de todo un análisis histórico que aclara a la guerra como elemento permanente de las relaciones sociales, como trama, como secreto de las instituciones y de los sistemas de poder. Este era probablemente el gran adversario de Hobbes. Hobbes dispuso todo un frente del Leviatán justamente contra este adversario de todo discurso filosófico jurídico que quiere fundar la soberanía del Estado. Contra él, Hobbes ha dirigido su análisis del nacimiento de la soberanía. Y la razón por la cual quiso tan firmemente eliminar la guerra dependía del hecho de que, de modo preciso y puntual quería eliminar este terrible problema de la conquista- categoría histórica dolorosa y categoría jurídica difícil- problema en torno del cual se habían organizado a fin de cuenta todos los discursos y todos los programas políticos de la primera mitad del siglo XVII<sup>31</sup>.

Lo cierto es que el poder en tanto formación política ya ahí, no es superado. El modelo lógico, dialéctico, propuesto por Hegel, no es más que la manifestación de la manera en que una voluntad de poder emergente toma posesión de los atributos del poder negado. La Modernidad así concebida, así apropiada por los nuevos sostenedores de la máquina social, inicia una relación perversa con el poder. El poder como acontecimiento es anterior a la formación y posicionamiento de la Modernidad tiene un aspecto que la supera, que no alcanza a ser resuelto, superado, en esta nueva “síntesis”, y que muy por el contrario es el sustrato que sostiene su proyección en la superficie política. La Modernidad ha encarnado de

---

<sup>31</sup>*Ibíd.*, pág. 95.

manera perversa el poder, perversa en el sentido que oculta dicha relación, que no deja aparecer como tal la gravedad del acontecimiento del poder y sin embargo lo utiliza velada o abiertamente para fortalecer y proyectar el interés de sus sostenedores.

Es así, como desde distintas perspectivas la Filosofía Política actual, tiene que habérselas con el discurso de la Modernidad, para criticarlo, para complementarlo, para negarlo etc. Un ejemplo es Chantal Mouffe, quien intenta elaborar una propuesta en el campo de la filosofía política que reconociendo la legitimidad y pertinencia de la crítica posmoderna, en especial la de Derrida, intenta rescatar el sentido del proyecto ilustrado. Siguiendo a Blumenberg, distingue dos lógicas diferentes en la Ilustración, una de “autoafirmación” de carácter político y otra de “autofundamentación” que sería su soporte epistemológico, sugiriendo que es esta última la que debería ser abandonada. Esta afirmación permite sortear con éxito una buena parte de la crítica postmoderna que, desde una de sus perspectivas, postula el fin de la modernidad, a partir del quiebre de la idea de una razón universal, diferenciándose clara y críticamente de la posición de Habermas, quien emerge como la figura filosófica contemporánea que con mayor radicalidad defiende el legado de la modernidad.

Benhabib, sintetiza de esta manera la crisis de la modernidad:

Este estado de ánimo escéptico actual en los círculos intelectuales académicos y artísticos respecto de continuar con el proyecto de la "modernidad" se basa en una desilusión comprensible hacia una forma de vida que aún produce guerras, armamentismo, destrucción del medio ambiente y explotación económica a costa de no satisfacer las necesidades humanas básicas con dignidad: una forma de vida que relega a muchas mujeres, pueblos no cristianos y no blancos a un estatus moral y político de segunda clase; una forma de vida que debilita las bases de la coexistencia solidaria en nombre de la ganancia y la competencia<sup>32</sup>.

---

<sup>32</sup>BENHABIB, Seyla. *El ser y el otro en la ética contemporánea*. Madrid:

A pesar de ello la filósofa, va a insistir en la posibilidad de resituar el proyecto de la Modernidad, a partir de una rearticulación conceptual que eche mano de los propios elementos instalados por esta:

...estoy convencida de que el proyecto de la modernidad sólo puede ser reformado con los recursos intelectuales, morales y políticos posibilitados y disponibles para nosotros gracias al desarrollo de la modernidad a escala global desde el siglo XVI<sup>33</sup>.

En esto seguirá en parte los aportes de Habermas que sostiene una visión de la modernidad no identificada con los contenidos, sino más bien con los procedimientos que se da un conjunto social para hacer-se con ellos.

Simplemente el mero hecho de que los discursos universalistas con frecuencia sean usados impropriamente como medios para ocultar la violencia social y política, epistémica y cultural, no es una razón para anular la promesa misma vinculada a esta práctica discursiva, y todavía menos si esta práctica ofrece los parámetros y los medios para controlar la resolución rigurosa de tal promesa<sup>34</sup>.

Y en esto vuelve a principios racionales básicos presentes en la dinámica socio comunicacional de la vida, que ordena el flujo de los sentidos y mensajes. Zonas claves, encrucijadas obligatorias de todo flujo comunicacional; que lleva a una toma de posición, a una intelección, a un consentimiento, a un juicio, etc. Es en estas zonas, en estos puntos, donde la Razón se muestra en toda su potencia. Ni siquiera en los contenidos que se deriven de tales procedimientos se ve su actualidad, estos no serían más que las sedimentaciones necesarias, los resultados, el sitio ya conquistado, el meandro; en cambio su posibilidad está en la forma de construcción, en el mecanismo. La realización de tal mecanismo o procedimiento se realiza en un encuentro racional, en la posibilidad de hacer confluír procesos paralelos diversos en instancias de elaboración y

---

Gedisa, 2007, pág. 14

<sup>33</sup>*Ibid.*

<sup>34</sup>HABERMAS, Jürgen. *La constelación posnacional*, 2000, pág. 189.



producción de sentidos unitarios y cooperativos. No es en el producto donde se instancia la Razón, por tanto no se trata de una interpretación determinada, sino más bien en la posibilidad de dicha interpretación, y esto incorpora la presencia del otro.

El primer paso, por tanto, en la formulación de una postura universalista postmetafísica es pasar de un concepto sustancialista de la racionalidad a otro de carácter discursivo-comunicativo<sup>35</sup>.

A continuación revisaremos el discurso filosófico político de la Modernidad, a través del reconocimiento de tres planos conceptuales que nos parecen determinantes en su constitución. Se trata de la **Filosofía de la Historia, la Teoría del Contrato Social, y lo público**. En el desarrollo de estos conceptos y ámbitos del pensamiento Moderno, nos centraremos en el discurso filosófico de I. Kant, donde aparece con mayor nitidez, de acuerdo a nuestra perspectiva, el ideario político moderno, poniendo en juego estos planos conceptuales, que dan forma filosófica al proyecto ilustrado. Esta sería una forma de entender el discurso político de la Modernidad, como aquel acontecimiento filosófico que articula y posiciona estos tres planos conceptuales. Una concepción filosófica respecto al lugar de la humanidad y su devenir en el mundo, que devela el sentido oculto de la historia proponiendo como meta de este proceso una idea de progreso que lleva al ser humano a su punto más alto de realización: su libertad; por otro lado, una teoría como el contrato social que postula la emergencia de la comunidad política y del estado a través de un pacto de individuos, voluntario y libre, y por último, una concepción de la dinámica de lo político pertinente y acorde con este nuevo escenario, donde el ejercicio de la racionalidad a través del diálogo, la crítica, la disputa ciudadana, vaya orientando y sugiriendo nuevos momentos en el desarrollo de la comunidad política. En esta revisión nos interesa mostrar la manera en que estas ideas o planos conceptuales se posicionan en las nacientes repúblicas americanas, centrándonos especialmente en una

---

<sup>35</sup>BENHABIB, Seyla. *Op. cit.*, pág 17.

diversidad de discursos que dan cuenta del proceso de construcción del Estado en Chile y de la relación de éste con el Pueblo Mapuche.

# La Filosofía de la Historia y el devenir racional

Cuando Hegel se pregunta en la Introducción de las Lecciones acerca de la Filosofía de la Historia Universal: “*¿Cuál es el plan de la Providencia en la historia Universal? ¿Ha llegado el tiempo de conocerlo?*” podemos reconocer en aquellas la intención de la reflexión filosófica de la época. Más allá de las diferencias que aparecen en los distintos autores que abordan la idea de una filosofía de la historia, entre los cuales destacan evidentemente Kant, Hegel, Marx, Comte, es posible observar una serie de similitudes en la forma en que plantean sus reflexiones. El mismo Heidegger en 1925 consigna esta situación:

La cuestión es: ¿que sentido tiene la historia? ¿qué fines de la existencia se pueden tomar de aquí para el futuro? El hecho de asignar metas a las vidas a partir de la historia se ha desarrollado desde el siglo XVIII; Kant, Herder, Humboldt, Hegel. Todos comparten la idea fundamental, a fin de cuentas, el desarrollo conduce al hombre de la servidumbre a la libertad<sup>36</sup>.

En efecto, encontramos el intento permanente de develar un sentido oculto que atraviesa la historia, desenmascarando las determinaciones últimas del devenir histórico. El ser humano (hasta el momento en que el filósofo lo devela) no se da cuenta que su actuar y su existencia está dirigida y determinada por aspectos que él no controla conscientemente y que lo conducen hacia inexorables y ocultas metas.

El mexicano Leopoldo Zea, situa esta reflexión en torno a la historia enfatizando un aspecto que para nuestra tesis es fundamental como es el contexto en el cual se articula. Lo plantea de esta manera,

---

<sup>36</sup>HEIDEGGER, Martín. *Tiempo e Historia*. Madrid: Trotta, 2009, pág. 44.

El siglo XIX, siglo en el que se van afianzando las conquistas del mundo occidental sobre el resto del mundo, es también el siglo en que surgen las grandes filosofías de la historia que sirven de justificación a esa expansión. Es el siglo en el que un Hegel y un Comte, entre otros, afianzan históricamente a la cultura occidental en el presente, al mismo tiempo que prolongan ese presente en el futuro<sup>37</sup>.

Teniendo en perspectiva el planteamiento de Zea, nos interesa en primera instancia revisar más detenidamente la propuesta de Kant, en torno a la Filosofía de la Historia, para en un segundo momento situarnos desde aquella posición: la del colonizado.

Podríamos decir, que el esquema ha sido el mismo desde Kant. Él inaugura una tradición racionalista de la historia, que hace aparecer tras la heterogeneidad de intenciones individuales y hechos, un curso definido y universal. La historia como escenario del devenir colectivo, se configura en torno al conflicto, y se manifiesta en la transformación de los sistemas políticos. Son éstos la muestra social del nivel de racionalidad alcanzado por la humanidad. Desde los más precarios sistemas tribales basados en elementos netamente míticos, hasta la constitución de un estado republicano basado en el derecho, se dan un sinnúmero de luchas, avances y retrocesos, que aún cuando en su realización no se haya tenido la idea de estar dando cuenta de un sentido global, igualmente han ido decantado, a decir de Kant, en un estado superior de racionalidad política, mostrando con ello una intencionalidad intrínseca en la historia de la humanidad. El colombiano, especialista en estudios culturales, Santiago Castro Gómez, así lo señala,

El registro "filosofía de la historia" se comporta, entonces como la representación que un sujeto preexistente hace de su devenir en la historia, y en la que ésta aparece como el lugar en donde se va cumpliendo poco a poco, a través de revoluciones y contrarrevoluciones, la promesa de su propia

---

<sup>37</sup>ZEA, Leopoldo. *América en la historia*. México: Fondo de Cultura Económica, 1957, pág. 56.

liberación<sup>38</sup>.

Hay un principio de carácter teleológico que rige la comprensión y explicación de los hechos del mundo, un principio de racionalidad que está fuera de discusión, convirtiéndose en una premisa de radical importancia en la trama argumentativa del discurso kantiano y a su vez de la modernidad en general. Kant supone que el devenir de cada elemento de la naturaleza en general tiene un objetivo, una finalidad relacionada con la actualización de sus potencialidades. Hegel coincidirá en este aspecto al inquirir por el sentido de la historia:

Siendo la historia el desarrollo de la Naturaleza divina en el elemento particular y determinado, no puede satisfacer ni puede hacer en ella más que un conocimiento determinado. Tiene que haber llegado en fin necesariamente el tiempo de concebir también esta rica producción de la raza creadora, que se llama la historia universal. Nuestro conocimiento aspira a lograr la evidencia de que los fines de la eterna sabiduría se han cumplido en el terreno del espíritu, real y activo en el mundo, lo mismo que en el terreno de la Naturaleza<sup>39</sup>.

El caso de lo humano tiene sus particularidades pues siendo la finalidad el desarrollo de la todas las disposiciones humanas vemos que éstas no pueden ser alcanzadas al igual que cualquier otro ejemplar de la naturaleza de manera individual. A decir de Kant, un estado de plenitud, de actualización o realización de todo el potencial humano nos lleva al tema de la historia, el individuo en su corta vida no logra desarrollar estas disposiciones, por lo cual, es necesario plantear que en el caso de los seres humanos, es en la vida de la especie donde es posible verificar este proceso de desarrollo.

---

<sup>38</sup>CASTRO-GÓMEZ, Santiago. América Latina, Más allá de la filosofía de la historia, en CASTRO-GÓMEZ, S. *Crítica de la razón latinoamericana*. Barcelona: Puvill Libros, 1996. [Disponible online]

<sup>39</sup>HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Lecciones sobre filosofía de la historia universal*, traducción de José Gaos, introducción de José Ortega y Gasset. Madrid: Alianza, 1980, pág. 56.

La historia de la humanidad sería el proceso a través del cual el conjunto de la humanidad va alcanzando y generando las condiciones necesarias para el desarrollo pleno de sus disposiciones. Es interesante notar que Kant no está diciendo que la plenitud sea alcanzada en cuanto especie, sino más bien que es el proceso de desarrollo de la especie el que posibilita a fin de cuentas, alcanzar en el nivel individual el desarrollo pleno de las disposiciones humanas. Una finalidad coherente con el sistema kantiano en general que plantea la supremacía de la acción moral, realizable sólo de manera individual. El ser humano en cuanto individuo, requiere para su pleno ejercicio de humanidad de un estado de sociedad que haya logrado consolidar un contexto socio-político adecuado a este ejercicio. En ese sentido, cabe pensar la historia como aquella dinámica que hace posible el paso de la potencia al acto, donde el conjunto de la especie humana en su devenir en el tiempo y el espacio, va generando las condiciones para la emergencia de su producto final, como es el individuo humano en plenitud.

La naturaleza ha querido que el hombre logre completamente de sí mismo todo aquello que sobrepasa el ordenamiento mecánico de su existencia animal, y que no participe de ninguna otra felicidad o perfección que la que él mismo, libre del instinto, se procure por la propia razón<sup>40</sup>.

El *telos* del ser humano, en tanto ser racional, apunta a su moralización, a constituirse efectivamente como persona, que no es otra cosa que el posicionamiento de la razón como instancia definitiva en la conducción del comportamiento humano. Esta idea que es la base la moral kantiana, necesariamente debe ser conjugarse con la dinámica del hombre en sociedad. La vida en conjunto, la comunidad y su devenir debe tener un sentido coherente con esta afirmación inicial. Kant no cree posible que en la corta vida de un individuo sea posible alcanzar, en su plenitud el objetivo moral. Se hace necesario, el transcurrir generacional de las

---

<sup>40</sup>KANT, Immanuel. *Ideas para una historia universal desde un punto de vista cosmopolita y otros escritos sobre Filosofía de la Historia*, traducción de Roldán Panadero y Roberto Rodríguez Aramayo. Madrid: Tecnos, 1994, pág. 7.

comunidades para ir moldeando y posibilitando el ejercicio de la razón. En ese sentido desplaza a la especie la posibilidad de alcanzar el objetivo para la humanidad.

Se puede considerar la historia de la especie humana en su conjunto como la ejecución de un plan oculto de la naturaleza, para llevar a cabo una constitución interior y -a tal fin- exteriormente perfecta, como el único estado en el que pueda desarrollar plenamente todas sus disposiciones en la humanidad<sup>41</sup>.

Un plan oculto, donde el móvil o determinación de la acción colectiva no es necesariamente representado en la conciencia de los sujetos, no se es conciente del propósito, sino que la naturaleza a través de lo que Kant, denomina la insociable sociabilidad, va empujando el desarrollo político de las sociedades. Principio polémico, en tanto implica la fricción constante de la vida en sociedad. Las luchas producidas por intereses egoístas, sea en los planos individuales y sociales, van posibilitando la realización de un propósito, el roce constante va puliendo nuestras formas de sociabilidad sobrepasando modelos reaccionarios y obstaculizadores al ejercicio de la razón. Es a través de este mecanismo, que la naturaleza ha dotado a la especie humana de un motor propulsor de cambios y ajustes necesarios para su constitución. “*El hombre quiere concordia, pero la Naturaleza sabe mejor lo que le conviene a su especie y quiere discordia*”<sup>42</sup>. En efecto, Kant reconoce con ello, un rol fundamental a la violencia en el desarrollo del devenir de la sociedad humana. Esta dinámica de violencia, que se manifiesta detrás de la *envidia*, la *codicia*, la *conquista*, tiene su lugar hasta el momento que el ser humano toma las riendas de su devenir, posicionando efectivamente la forma jurídica de la soberanía. Esto último aparece en el modelo kantiano como punto de inflexión en el desarrollo de la humanidad que permitiría anular el potencial irracional de la guerra, instalando a la humanidad en una nueva etapa. El proyecto de la paz perpetua da cuenta de esta idea. El objetivo de las nuevas

---

<sup>41</sup> *Ibíd.*

<sup>42</sup> *Ibíd.*

sociedades constitucionalmente constituidas es evitar la guerra y para ello es necesario globalizar la forma jurídica de la soberanía.

En esa perspectiva, la historia, en Kant, tiene sentido en tanto proceso de realización de lo humano y se expresa en un principio de la Naturaleza, que actúa de hilo conductor del tramado histórico:

El mayor problema para la especie humana, a cuya solución le fuerza la Naturaleza, es la instauración de una SOCIEDAD CIVIL que administre universalmente el derecho<sup>43</sup>.

Al hablar de una sociedad civil, Kant se está aproximando a la idea de una república como un conjunto de ciudadanos regidos por un derecho civil, a través de instituciones representativas. Se busca coordinar la libertad individual con una ley exterior. Para conseguir esto se requiere una legalidad justa, que vendría dada por el nivel de racionalidad alcanzado en el plano social, lo que se manifiesta en la institucionalidad política. De esta manera, vemos que la misma dinámica que se da en términos individuales se proyecta en el campo macro, esto es la historia, y la política. En la sociedad también se da la lucha por dar coherencia al hombre, por tanto también en ella se busca asignar los roles y funciones del accionar colectivo. Kant, plantea que el Estado emergente, por el hecho de legislar basándose en un derecho civil, aparece como la encarnación de la razón en la sociedad y por tanto un avance radical en la realización de lo Humano.

Develada la orientación, así como el medio, el ser humano tiene la posibilidad de aportar conscientemente a la realización de este proceso. Una vez que se conoce el verdadero sentido del devenir histórico se cuenta con la herramienta conceptual y la garantía epistémica necesaria para evaluar, el acontecer actual y pasado, a la vez que proyectar, la acción de manera racional. La historia como proceso apunta a un futuro, a la realización del ser humano, a la generación de un contexto social y político que propicie la libertad, el reconocimiento de esta meta como producto de una intención de la “Naturaleza“, del “Espíritu universal“, confiere el carác-

---

<sup>43</sup>*Ibid.*, pág. 10.



ter de universalmente válido para toda la humanidad, dando fundadas razones para conducir conscientemente el decurso de las comunidades humanas. Castro Gómez, enfatiza el rol epistemológico de este discurso que hará visibles sólo aquellas situaciones que sean pertinentes al desarrollo de este acontecimiento de carácter universal:

En un marco epistemológico en el que la verdad del conocimiento es sostenida por las representaciones de un sujeto único, resulta evidente que las "pequeñas historias" carecen de significación. Las reivindicaciones de sexo, raza, edad, y condición social, o bien los simples avatares afectivos de los sujetos empíricos, son integrados en un espacio omnicomprendivo de carácter trascendental, en donde deberá buscarse el "sentido mayor" de nuestras vidas<sup>44</sup>.

Una manifestación de aquello, es la idea de una historia con carácter de universal, que debe guiar la elaboración del relato histórico. El devenir de las sociedades puede ser configurado e interpretado desde un punto de vista universal. La historia como disciplina logra, bajo la forma de la filosofía de la historia, darse un punto de orientación, un hilo conductor desde el cual articular la serie de hechos al parecer inconexos que comprende el devenir humano. En ese sentido, es apropiado hablar de una idea de progreso, pues la trama de lo histórico apunta a la realización de una meta que se proyecta en el futuro, hacia la cual el ser humano tendería necesariamente. La constitución de un Estado Civil, aparece como punto de llegada en la interpretación kantiana y será un elemento determinante en la construcción de las teorías históricas y especialmente de la manera en que son narrados, analizados y comprendidos los procesos sociales. El estado moderno, que comienza a configurarse en Europa y América, encuentra en este plano conceptual un fundamento para su emergencia y proyección, como lo demuestra el relato histórico del siglo XIX. La sociedad occidental encuentra en la racionalidad la manera de llevar adelante un nuevo sentido cultural, una nueva visión, que posibilita la construcción de una sociedad particular y diferenciada del resto.

---

<sup>44</sup>CASTRO-GÓMEZ, Santiago. *Prolegómenos...* [Disponible online]

Pero, que al mismo tiempo se asume como la encarnación de un sentido universal, como única y legítima manifestación del orden racional de la humanidad, en detrimento de las demás culturas y visiones de mundo que vienen a ser estados particulares y temporales, aún en camino de este ideal humano. Esta afirmación no es nueva, el filósofo chileno García de la Huerta, también lo señala:

Esta idea -refiriéndose a la filosofía de la historia de Hegel y Marx- es irremediamente eurocéntrica y negadora de las diferencias porque supone una teleología, un camino o trayectoria que todas las culturas deberían a la postre seguir. Sobre todo se suprimen las diferencias cuando se las reduce a grados de desarrollo dentro de un canon o pauta única<sup>45</sup>.

## 1. Historia, sociedad civil y libertad

Ahora bien, siguiendo la trayectoria propuesta por Kant, el individuo, la persona, como fin último de la historia, se actualiza en la medida que se realiza su potencial moral. Cuando se habla de desarrollo pleno de las disposiciones humanas, a lo que apunta es a la habilitación del potencial racional, al posicionamiento de la razón como eje central de la articulación y configuración humana. Razón que alcanza su plenitud en el campo de lo moral, pues es en este donde se actualiza la libertad. En ese sentido es posible entender la disputa constante con la naturaleza sensible, llámese emociones, sentimientos, instintos y la necesaria instalación de la razón como principio rector del comportamiento humano. Libertad es un ámbito de acción conforme a principios racionales que sólo son accesibles de manera personal, de ahí la idea de autonomía y el rechazo a cualquier otro móvil o heteronomía. En la propuesta hegeliana también se señala a la libertad, a la autonomía del sujeto, como hito mayor del devenir de la humanidad:

---

<sup>45</sup>GARCÍA DE LA HUERTA, Marco. *Reflexiones americanas, Ensayos de Intrahistoria*. Santiago: LOM, 1999, pág. 206.

La sustancia del espíritu es la libertad su fin en el proceso histórico queda indicado con esto: es la libertad del sujeto; es que este tenga su conciencia moral y su moralidad, que se proponga fines universales y los haga valer; que el sujeto tenga un valor infinito y llegue a la conciencia de este extremo. Este fin sustantivo del espíritu universal se alcanza mediante la libertad de cada uno<sup>46</sup>.

Kant, señala claramente que para el logro de la finalidad de la humanidad, es necesario que se dé un proceso, un desarrollo, que permita generar las condiciones colectivas propicias para la emergencia de un ser humano pleno. Estas condiciones dicen relación con el desarrollo político jurídico de las sociedades, es este tramado el que establece el contexto en el cual es, o no, posible desarrollar las disposiciones humanas. Para entender el argumento kantiano, volvemos a situarnos en lo que considera el punto de llegada o finalidad de la historia

Se puede considerar la historia de la especie humana en su conjunto como la ejecución de un plan oculto de la Naturaleza para llevar a cabo una constitución interior y -a tal fin- exteriormente perfecta, como el único estado en el que puede desarrollar plenamente todas sus disposiciones en la humanidad<sup>47</sup>.

El devenir histórico de la humanidad tiene por fin consolidar un modelo político jurídico, bajo la forma de una sociedad de ciudadanos que administren un derecho universalmente válido y en tal sentido *interior y exteriormente perfecta*. Esta sociedad según Kant, permite el mayor grado de libertad para cada uno de sus miembros y a la vez el mayor grado de rigor y poder de limitar cualquier transgresión de esa libertad. Un estado que permite la más amplia libertad de sus ciudadanos en la misma medida que es capaz de impedir cualquier abuso de esa libertad “*con el fin de que pueda coexistir con la libertad de otros*” , podría ser en sí mismo el fin último de la humanidad, sin embargo en este caso Kant sólo lo señala como el contexto político más propicio para la emergencia del verdadero

---

<sup>46</sup>HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Op. cit.*, pág. 68.

<sup>47</sup>*Ibíd.*

fin que no es otro que individuos morales. Efectivamente al hablar de derecho, se está haciendo alusión a un sistema de reglamentación externa que obstaculiza o permite la realización de ciertos comportamientos o conductas, mediante un rígido sistema coercitivo.

Sin embargo, lo que se está buscando no es disfrutar de un sociedad en la cual se resguarde el libre desenvolvimiento de sus miembros, sino algo mucho más radical como es que cada uno pueda ser capaz de darse una ley, esto es que cada uno se convierta en legislador para sí mismo en directa relación con una legislación universalmente válida. Lo moral en este caso abre a un sistema de reglamentación interno, autonómico, sólo alcanzable en un nivel apropiado a la humanidad, en la medida en que los individuos en general tienen la posibilidad de ser efectiva y radicalmente individuos, es en esta perspectiva que se vislumbra la posibilidad de ser realmente libres.

Es por eso que se recalca que el contexto social articulado en función de otorgar el mayor ámbito de libertad sin pasar a llevar la libertad del otro, posibilita también el mayor contexto de competitividad y “*antagonismo generalizado entre sus miembros*”, escenario perfecto para el desarrollo de las disposiciones naturales de la humanidad. La conformación de una *sociedad civil que administre el derecho universalmente*, dice relación con un sistema jurídico, una reglamentación que restringe a través de leyes coercitivas el desenvolvimiento de los individuos, pero bajo la perspectiva de la ampliación absoluta del campo de libertad individual posible de ser compatible con el conjunto.

Este espectro de posibilidades abiertas por el derecho, no dicen relación con el carácter moral que puedan tener los individuos, que interactúan socialmente bajo esa reglamentación, puede dar cuenta de un estado de civilización de la humanidad, del grado de civilidad alcanzado por una sociedad, pero no de la calidad moral, pues este ámbito refiere necesariamente al fuero interno y es lo que Kant asocia con cultura. La explicación es simple, el derecho determina un forma de comportamiento, a través de

leyes que regulan en base a elementos externos como son el castigo y la coerción la toma de decisiones y el comportamiento de los miembros de tal sociedad. En ese plano, el individuo no requiere necesariamente la instanciación de una juicio moral, que implicaría la actualización de su autonomía, sino sólo dejarse llevar por lo que está determinado de manera externa. Lo que está en juego como hemos dicho es la posibilidad de que el sujeto sea capaz de tomar decisiones de acuerdo a una legalidad a la cual puede acceder dado su carácter racional y no en relación al posible castigo o recompensa dispuesto en el ámbito social. Esta orientación se ve reflejada en el llamado a la Ilustración, que convoca al posicionamiento de la razón en cada uno de los seres humanos, a apropiarse, empoderarse en base a esta constitución racional de lo humano.

El ideario kantiano propone de acuerdo a lo visto una visión integral de la humanidad, de su desarrollo de su finalidad y medios para alcanzarlo, una visión antropológica que permite situar y situarse en un momento determinado de la historia de occidente, con la clara intención de hacerla extensiva universalmente. Un ideario que recoge gran parte de la tradición occidental, desde los griegos y su afirmación de la naturaleza racional del ser humano, pasando por el cristianismo y la dignidad de todos y cada uno.

## **2. Hacia un modelo de ser humano**

Nos interesa resaltar con la revisión de Kant una propuesta filosófica integradora de los aspectos centrales del modelo político moderno, dispuestas y articuladas sobre un tramado teórico que intenta dar cuenta de manera global de la situación del ser humano en el mundo.

En el discurso kantiano en torno al desarrollo de la historia, especialmente a través del texto *Ideas para una historia universal desde un punto de vista cosmopolita*, es posible reconocer una cartografía completa del proyecto político que hay tras la modernidad. Posiciona un ideal de hu-

manidad, como meta de un proceso de transformación progresiva de la cual participa el universo de seres humanos de la tierra y donde el hombre moderno tiene un lugar de privilegio. Una mirada universalista que necesariamente debe prescindir de sus identidades locales:

El discurso de la Modernidad asumió un carácter universalista al conceptualizar al mundo como "Humanidad", como fraternidad de todos los hombres, más allá de sus identidades étnico-culturales, o creencias religiosas. Todos ellos mediante el uso de la razón podían transformar sus mundos, "civilizar" es decir hacer habitables los espacios "salvajes", edificar sociedades civiles, contornos organizados, racionalmente y alcanzar la felicidad<sup>48</sup>.

En Kant encontramos un discurso fundacional en tanto, establece criterios de jerarquía en los planos individuales, sociales y culturales, legitimando la violencia como instrumento de la naturaleza para fomentar el desarrollo de lo humano, su proceso de civilización.

Así se dan los auténticos primeros pasos desde la barbarie hacia la cultura (la cual consiste propiamente en el valor social del hombre); de este modo van desarrollándose poco a poco todos los talentos, así va formándose el gusto e incluso, mediante una continua ilustración, comienza a constituirse una manera de pensar que, andando el tiempo, puede transformar la tosca disposición natural hacia el discernimiento ético en principios prácticos determinados y, finalmente, transformar un consenso social urgido *patológicamente* en un ámbito *moral*<sup>49</sup>.

Estamos frente a una visión antropológica que sugiere un proceso de evolución de la humanidad, *de la barbarie a la cultura*. El ámbito racional es el eje central de esta evolución, por lo cual es posible generar criterios diferenciadores dentro de la amplia gama de culturas. El paso *de lo tosco a lo más elaborado, de la predisposición a los principios, de lo patológico a lo moral*, en suma el desarrollo de las disposiciones racionales. Estos criterios establecen los modos de relacionarse con un otro, dando pie

---

<sup>48</sup>CANCINO, Hugo. *Op. cit.*

<sup>49</sup>KANT, Immanuel. *Ideas para una historia...*, pág. 12.

a visiones jerarquizadas de los grupos humanos, a la vez que permiten legitimar la intervención en las formas de vida más rudimentarias. Kant, postula que el plan oculto de la naturaleza para el ser humano se lleva a cabo a través de un dispositivo tensional de carácter psicológico que denomina insociable sociabilidad.

Sin aquellas propiedades -verdaderamente poco amables en sí- de la insociabilidad (de la que nace la resistencia que cada cual ha de encontrar necesariamente junto a sus pretensiones egoístas) todos los talentos quedarían eternamente ocultos en su germen, en medio de una arcádica vida de pastores donde reinarían la más perfecta armonía, la frugalidad y el conformismo, de suerte que los hombres serían tan bondadosos como las ovejas que apacientan, proporcionando así a su existencia un valor no mucho mayor que el detentado por su animal doméstico y, por lo tanto, no llenaría el vacío de la creación respecto de su destino como naturaleza racional<sup>50</sup>.

*La relación armónica, la frugalidad, el conformismo*, aparecen en este texto bajo un signo negativo, serían formas no propicias para el desarrollo de los talentos propios del ser humano. Se hace necesario perturbar esta bucólica imagen para hacer emerger lo efectivamente humano.

¡Demos, pues, gracias a la Naturaleza por la incompatibilidad, por la envidiosa vanidad que nos hace rivalizar, por el anhelo insaciable de acaparar o incluso de dominar! Cosas sin las que todas las excelentes disposiciones naturales dormirían eternamente en el seno de la humanidad sin llegar a desarrollarse jamás. El hombre quiere concordia, pero la Naturaleza sabe mejor lo que le conviene a su especie y quiere discordia<sup>51</sup>.

La dinámica del devenir humano se daría bajo esta lógica de constante fricción, de violencia, deseo y dominio, que a decir de Kant son... “*fuentes de las que manan tantos males, pero que también incitan a una nueva tensión de las fuerzas y, por consiguiente, a un mayor desarrollo de*

---

<sup>50</sup> *Ibíd.*

<sup>51</sup> *Ibíd.*

*las disposiciones naturales*” generan un movimiento constante de articulación y desarticulación de nuevos estados sociales e individuales. Esta oculta intencionalidad de la naturaleza, fuerza a los seres humanos a romper con la inercia, con el conformismo y los instala en una dinámica desarrollista en todos sus planos. Un ejemplo de ello es la perspectiva que asume Sarmiento en su reflexión en torno a América y su proceso de emancipación, adentrados el siglo XIX

Así pues, la población del mundo está sujeta a revoluciones que reconocen leyes inmutables; las razas fuertes exterminan a las débiles, los pueblos civilizados suplantán en la posesión de la tierra a los salvajes<sup>52</sup>.

Claramente, Sarmiento se ubica dentro de la misma lógica política que la proposición de Hegel cuando señala que:

...en la historia universal prevalece un derecho superior. Este superior derecho se verifica también en la realidad, cuando se trata de la relación de los pueblos cultos con las hordas bárbaras<sup>53</sup>.

Podemos ver a través de este análisis, un ideario para la humanidad occidental bastante preciso, que sitúa de manera clara el lugar alcanzado por Europa dentro de este plan universal, a la vez que permite asimismo definir el tipo de relación con las demás culturas de acuerdo a la jerarquización cultural provista por esta cosmovisión. En su trabajo acerca de la Filosofía de la Historia, Roig señala:

Dicho de otro modo, las filosofías de la historia, en particular las que produjo el siglo XIX, pueden ser consideradas como discursos políticos, abiertamente intencionados, en los que se ha planteado como objeto señalar el camino que se debía recorrer, como asimismo los escollos que se debían evitar para que las potencias europeas pudieran cumplir con un destino al cual se sentían convocadas dentro del vasto proceso de dominación del globo, iniciado en el Renacimiento<sup>54</sup>.

---

<sup>52</sup>SARMIENTO, Domingo Faustino. *Conflicto y armonía de las razas en América*. Buenos Aires: La Cultura Argentina, 1915, pág. 448.

<sup>53</sup>HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Op. cit.*, pág. 104.



Parece evidente el lugar subordinado que le cabría a las demás culturas bajo esta óptica, así como también parece evidente que estamos frente a un discurso absolutamente legitimador de los procesos de expansión y dominio llevados a cabo por las potencias europeas. Una síntesis de esta mirada la encontramos en el texto de Dussel que citamos en extenso, y que refiriéndose en general a la Modernidad, nos plantea una perspectiva claramente aplicable al discurso de la Filosofía de la Historia en particular:

- 1) La civilización moderna se autocomprende como más desarrollada, superior (lo que significará sostener sin conciencia una posición ideológicamente eurocéntrica).
- 2) La superioridad obliga a desarrollar a los más primitivos, rudos, bárbaros, como exigencia moral.
- 3) El camino de dicho proceso educativo de desarrollo debe ser el seguido por Europa (es, de hecho, un desarrollo unilineal y a la europea, lo que determina, nuevamente sin conciencia alguna, la "falacia desarrollista").
- 4) Como el bárbaro se opone al proceso civilizador, la praxis moderna debe ejercer en último caso la violencia si fuera necesario, para destruir los obstáculos de la tal modernización (la guerra justa colonial).
- 5) Esta dominación produce víctimas (de muy variadas maneras), violencia que es interpretada como un acto inevitable, y con el sentido cuasi-ritual de sacrificio; el héroe civilizador inviste a sus mismas víctimas del carácter de ser holocaustos de un sacrificio salvador (el indio colonizado, el esclavo africano, la mujer, la destrucción ecológica de la tierra, etcétera).
- 6) Para el moderno, el bárbaro tiene una "culpa" (el oponerse al proceso civilizador) que permite a la "Modernidad" presentarse no sólo como inocente sino como "emancipadora" de esa "culpa" de sus propias víctimas.
- 7) Por último, y por el carácter "civilizatorio" de la "Modernidad", se interpretan como inevitables los sufrimientos o sacrificios (los costos) de la "modernización" de los otros pueblos "atrasados" (inmaduros), de las otras razas esclavizables, del otro sexo por débil, etcétera <sup>55</sup>.

---

<sup>54</sup>ROIG, Arturo. *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*, edición por Marisa Muñoz y Pablo E. Boggia. México: Fondo de Cultura Económica, 1981. [Disponible online]

<sup>55</sup>DUSSEL, Enrique. *Op. cit.*

Elementos que podemos encontrar en un sinnúmero de textos del siglo XIX, tanto en el ámbito del trabajo historiográfico como en el ámbito político. Así por ejemplo el historiador y también Presidente de Argentina del año 1860, Bartolomé Mitre en una de las cartas al historiador chileno Diego Barros Arana señala:

Las razas, moralmente inferiores que no pueden elevarse hasta las regiones superiores de la inteligencia, algunas de las cuales parecen el último eslabón de la cadena de la vida entre el hombre y la bestia; las facultades superiores de ciertas razas a las que están reservadas el porvenir y el gobierno del mundo en los tiempos; la fusión de esas diversas razas en que fatalmente y por una ley demostrada, la raza superior debe prevalecer, trayendo a la humanidad al fin a la unidad de un tipo perfeccionado físicamente con la noción de perfección en su mente... <sup>56</sup>.

En Chile el año 1861, se pone en marcha el proceso de ocupación del territorio Mapuche a través de la llamada Pacificación de la Araucanía, un hecho altamente significativo para introducirnos a un ámbito del desarrollo histórico Latinoamericano, pues permite mostrar la manera en que los conceptos de la Filosofía de la Historia y de la modernidad en general, están presentes en el discurso público que respalda la ocupación de territorios indígenas por parte del Estado de Chile. Un rastreo por una diversidad de formatos textuales del siglo XIX, entre ellos artículos de periódicos, discursos parlamentarios, crónicas históricas, cartas oficiales, nos muestra la articulación de una serie de argumentos que se esgrimen a la hora de respaldar el desarrollo de una campaña de ocupación del territorio de la Araucanía. Campaña Militar que tiene por finalidad, a decir de su máximo exponente Cornelio Saavedra la “ocupación y la reducción del pueblo Mapuche”. La revisión y sistematización discursiva de estos materiales ha tenido un repunte radical en estos últimos años, encontrando una serie de estudios que se hacen cargo de las matrices discursivas que refieren a la cuestión indígena, especialmente la Mapuche,

---

<sup>56</sup>Citado por MARTÍNEZ, José y MARTÍNEZ, Nelson, *et. al.* "Presencia y representación...", pág 213.

durante el siglo XIX. El proceso de ocupación de la Araucanía aparece como hito central, pues en este hecho histórico se puede ver en toda su magnitud la compleja relación entre el discurso y la acción, entre la historiografía y el poder, entre la violencia y la legitimidad, y especialmente con la forma que aparece el “otro”, el indígena en el discurso público.

De esta serie de argumentaciones, que vienen principalmente a legitimar discursivamente la ocupación, algunas que refieren a cuestiones económicas, a soberanía territorial, a la inseguridad de la frontera, o la suma de todas ellas, nos detendremos en aquella forma argumentativa que se sustenta en el eje civilización /barbarie. El concepto de civilización que aparece siempre ligado a su contradictor barbarie, es una matriz argumentativa, una especie de tópico retórico, que permite de manera sintética generar un consenso interpretativo plausible para la mentalidad del siglo XIX. Utilizado de manera diversa: se habla de “civilizar al bárbaro”, de los “habitantes civilizados”, de “llevar la civilización” a la Araucanía, etc. Nos parece un concepto limítrofe, de frontera, una especie de contraseña epocal que permite identificarse dentro de un movimiento socio-histórico. En ese sentido de frontera, pues nos remite a una diferenciación, a la determinación de un nosotros en relación a un otro. Se está del lado de la civilización o el de la barbarie. En ese contexto, Benjamín Vicuña Mackenna, reconocido miembro de la generación del 48, en su calidad de parlamentario sostiene:

...el indio... no es sino un bruto indomable, enemigo de la civilización porque sólo adora los vicios en que vive sumergido, la ociosidad, la embriaguez la mentira, la traición y todo ese conjunto de abominaciones que constituye la vida del salvaje...<sup>57</sup>.

Estamos frente a un concepto que da cuenta de un proceso histórico cultural que por un lado tiene un componente epistemológico, en el sentido de referir a un fenómeno social, como el de ciudadanización, pero que

---

<sup>57</sup>VICUÑA MACKENNA, Benjamín. *"Primer discurso sobre la pacificación de Arauco, 9 de agosto de 1868"*, en *Obras completas*, vol. XII, Santiago: Universidad de Chile, 1939, págs. 406-407.

también juega en el espacio ideológico al servir de eje interpretativo para la realización de un proceso de dominación cultural. Manuel Antonio Matta, parlamentario opositor a la campaña de ocupación, da cuenta de la relevancia y majadería con que es usado esta forma argumental “*Por más que se diga que nosotros somos civilizados y ellos bárbaros, no tenemos razón para hacer lo que se pretende hacer con los Araucanos*”<sup>58</sup>. El Mercurio junto al Ferrocarril, otro periódico de la época, se muestran abiertamente por la realización del proceso de ocupación de la Araucanía.

La unanimidad con que toda la prensa ha puesto a la orden, como cuestión oportuna. La reducción de los indios araucanos y la conquista de los vastos territorios que poseen con mengua de civilización y con perjuicio de los intereses nacionales, nos induce a volver sobre una materia de que tantas veces se ha ocupado el Mercurio<sup>59</sup>.

En esa edición El Mercurio destaca el consenso alcanzado por la prensa de la época para poner como tema central la ocupación de la Araucanía. Sin embargo, encontramos también un discurso radicalmente distinto en la Revista Católica:

Los años han transcurrido respetando la independencia de los araucanos, hasta que en el pleno siglo diez i nueve, cuando la palabra conquista se hallaba borrada del diccionario de la civilización, bajo el cielo de la república i la democracia, hemos visto con sorpresa que la prensa abjurando su noble misión, aboga a cara descubierta i sin rubor porque los soldados de la república marchen al territorio araucano a consumir la obra nefanda de la conquista a mano armada, dando de este modo cima a la guerra iniciada por la España i maldecida i execrada tantas veces por la civilización del siglo de las luces<sup>60</sup>.

---

<sup>58</sup>Citado por DE LA BARRA, Luis. *"La conformación de un clima favorable a la ocupación de la Araucanía"*, en *Revista Lengua y Literatura Mapuche*, N<sup>o</sup> 6. Chile: Universidad de la Frontera, 1994, pág. 38.

<sup>59</sup>El Mercurio de Valparaíso: [s.n.] 24 mayo 1859, pág. 2.

<sup>60</sup>En La Revista Católica, periódico religioso, histórico, filosófico i literario. Santiago 4 de Junio 1859.

La Revista Católica hace una revisión muy interesante respecto a la forma en que la prensa está legitimando la campaña militar de ocupación de la Araucanía, especialmente con los casos del Mercurio y El Ferrocarril. La reflexión crítica apunta a la forma contradictoria en que está siendo utilizado el concepto de civilización: no puede haber proceso de conquista bajo el estandarte de la civilización<sup>61</sup>.

En este caso el concepto de civilización es aplicado en un sentido distinto que no necesariamente se contrapone a barbarie, sino que se presenta como la culminación del proceso ilustrado. Una idea de sociedad que ha vencido las formas primitivas de acción social, que hacían de la violencia y la dominación el eje de lo político. Esta formulación de civilización es la misma forma con que los intelectuales ilustrados latinoamericanos y europeos de Francia e Inglaterra criticaron la conquista y colonialismo español durante el proceso de emancipación del nuevo mundo. En ese sentido La Revista Católica, no se cansa de enrostrar a estas formulaciones argumentales lo contradictorio del asunto:

El hombre civilizado se presenta al salvaje con espada en mano i le dice: yo te debo hacer partícipe de los favores de la civilización; debo ilustrar tu ignorancia, i aunque no comprendas cuales son las ventajas que te vengo a proporcionar, ten entendido que una de ellas es perder la independencia de tu patria, pero con todo elije entre esta disyuntiva: o te civilizo, o te mato. Tal es en buenos términos la civilización armada<sup>62</sup>.

A decir de Luis de la Barra, el eje civilización y barbarie utilizado durante el siglo XIX, como argumento legitimante de los procesos de

---

<sup>61</sup>Sin embargo, debemos señalar, que se trata de una perspectiva compartida por la visión católica, que después de varios siglos, sigue sosteniendo la necesidad de evangelizar a este otro que resiste. Evangelizar y civilizar se conjugan de manera natural al momento de definir las formas de relación con el pueblo Mapuche. En la polémica respecto a la conquista, Las Casas sostenía que los indios eran efectivamente seres humanos, no en un estado pleno, pero si susceptibles de serlo en la medida que fueran evangelizados. Esto involucraba el reconocimiento por parte de los indígenas, de su condición de vasallos del rey de España y toda una serie de implicancias y subordinaciones en los distintos ámbitos de la conquista.

<sup>62</sup>Revista Católica, núm. 588.

reducción de los pueblos aborígenes, como el caso de la ocupación de la Araucanía, habría sido tomado con el sentido que le dieron los norteamericanos en su proceso de conquista del Oeste, donde se utilizó para llevar a delante un proceso de exterminio, reducción, y traslado de un centenar de etnias indígenas. En este contexto vemos nuevamente a Sarmiento, que enviado por el gobierno a principios de los cincuenta a observar el modelo político de EEUU, vuelve absolutamente convencido que igual tratamiento respecto a la cuestión indígena debe ser aplicado por los gobiernos de Chile y Argentina<sup>63</sup>.

En ese contexto el concepto es utilizado de manera ideológica en tanto permite configura, dar forma a una situación extremadamente compleja para el estado, como la de la Araucanía y sus habitantes. El eje civilización y barbarie utilizado, permite separar claramente los polos de la contienda proponiendo a una opinión pública en formación la posibilidad de alinearse del lado del bien, de la claridad, del progreso, de la industriiosidad, de Europa, ser en definitiva países civilizados. Dejando en el otro extremo, a la barbarie con todas sus connotaciones negativas al pueblo Mapuche. El carácter ideológico de esta fórmula es evidente, Schmitt así lo plantea:

El que un Estado combata a su enemigo en nombre de la humanidad no convierte a esa guerra en una guerra de la humanidad sino en una guerra en la cual un determinado Estado, frente a su contrincante bélico, busca apropiarse de un concepto universal para identificarse con él (a costa del contrincante) de un modo similar a la forma en que se puede abusar de la paz, la justicia, el progreso o la civilización, reivindicando estos conceptos para uno mismo a fin de negarle esa posibilidad al enemigo<sup>64</sup>.

Articulado el eje, asignadas sus equivalencias, la distribución de los

---

<sup>63</sup>DE LA BARRA, Luis. *"La pareja conceptual civilización-barbarie: norte y sudamérica. La novela indigenista de Lautaro Yankas"*, en *Revista digital Cyber Humanitatis*, N°48, Primavera 2008. Santiago: Universidad de Chile. [Disponible online]

<sup>64</sup>SCHMITT, Carl. *El concepto de lo político*. Madrid: Alianza, 2002, pág. 83

personajes y bandos, está todo dicho, la matriz de guerra está ya montada, el desarrollo del relato es más o menos previsible.

Desde esta perspectiva el proyecto Republicano liberal, da cuenta del carácter paradójico de la Modernidad, pues por un lado se nos muestra profundamente identificado con el ideal emancipador orientado a la conquista de las libertades básicas del ser humano. Es evidente el anhelo libertario que hay tras las reflexiones de Sarmiento o Lastarria y de su profunda convicción respecto a la igualdad del ser humano, que los lleva a insistir en el otorgamiento de plenos derechos y libertades a sectores excluidos de la sociedad. Sin embargo, ese mismo proyecto visto desde la perspectiva de un otro como los pueblos originarios muestra un cariz absolutamente distinto. En su libro acerca del pensamiento educacional en Chile, Ruiz, destaca el rol que juega Sarmiento en el proceso de democratización, quien insiste en la necesidad de incorporar a los sectores populares al sistema educativo, pero:

No ocurre lo mismo, como se sabe, en Sarmiento con su visión de los grupos indígenas, a los que estigmatizaba de la manera más discriminatoria. Es por esto que es difícil calificar su posición como unívocamente democrática, aunque lo sea por otra parte en la tonalidad anti-elitista de su discurso<sup>65</sup>.

Es diametralmente opuesta la sensación que provocan sus pensamientos a la hora de hablar de los indígenas, la vocación libertaria e igualitaria no encuentra lugar al referirse a esta comunidad humana tan distinta al ordenamiento proyectado. Hemos señalado a Sarmiento como ejemplo en este ámbito,

¿Lograremos exterminar los indios? Por los salvajes de América siento una invencible repugnancia sin poderlo remediar. Esa canalla no son más que unos indios asquerosos a quienes mandaría colgar ahora si reapareciesen. Lautaro y Caupolicán son unos indios piojosos, porque así son todos.

---

<sup>65</sup>RUÍZ, Carlos. *De la República al mercado, Ideas educacionales y política en Chile*. Santiago: LOM, 2010, pág.26.

Incapaces de progreso, su exterminio es providencial y útil, sublime y grande. Se los debe exterminar sin ni siquiera perdonar al pequeño, que tiene ya el odio instintivo al hombre civilizado<sup>66</sup>.

Seguramente la violencia de sus palabras no es compartida por todos los republicanos liberales, sin embargo tampoco son lugar de grandes disputas. La mayoría de estos políticos pensadores, comparte una perspectiva en la que los indígenas son un otro, con el cual no es posible convivir. Un otro que necesariamente debe ser integrado, que debe perder su categoría de tal. La contradicción es manifiesta, los ideales de humanidad propuestos por la ilustración se enfrentan en la práctica con una situación que amerita mayor definición. Para Andrés Bello, la historia avanza en un sentido, en el cual no cabe un lugar para los pueblos indígenas.

Está pronunciado el fallo de destrucción sobre el tipo nativo. Las razas indígenas desaparecen y se perderán a la larga en las colonias de los pueblos trasatlánticos, sin dejar más vestigios que unas pocas palabras naturalizadas en los idiomas advenedizos, monumentos esparcidos a que los viajeros curiosos preguntarán en vano el nombre y las señas de la civilización que les dio el ser<sup>67</sup>.

Esto se hace patente también en una serie de investigaciones realizadas en las últimas décadas por historiadores y filósofos, los cuáles en relación al desarrollo de las ideas durante el siglo XIX omiten radicalmente la relación entre las ideas liberales y/o republicanas con el proceso de exterminio de las culturas indígenas. Estas investigaciones se sitúan acríticamente dentro de la lógica propuesta por dichos esquemas que invisibiliza la relación conflictiva de estas ideas con un otro, sólo reconocido en tanto subordinable a un proyecto mayor. En ese sentido, la cuestión indígena en general y Mapuche en particular pone en tensión el contexto filosófico político de la Modernidad en su proceso de plasmación en América

---

<sup>66</sup>Sarmiento, Diario El Progreso, 27/9/1844; Diario El Nacional, 25/11/1876.

<sup>67</sup>Citado por TRONCOSO, Ximena. *"El retrato sospechoso: Bello, Lastarria y nuestra ambigua relación con los mapuche"*, en *Revista Atenea*, N° 488, año 2003. Concepción: Universidad de Concepción, págs. 153-176. [Disponible online]



y en especial en Chile. En este ámbito vemos el vínculo de los discursos historiográficos especialmente de los siglos XIX y XX, con las ideas fundamentales de la Filosofía de la Historia, anteriormente expuestas. La estructuración de los relatos históricos está sujeta a una orientación determinada que en un primer momento asociamos a la estructuración del Estado, a la relación de los hechos con objetivos “civilizatorios”, a la construcción de una identidad nacional, etc. elementos a través de los cuales es posible establecer un nexo interpretativo común con lo que entendemos por acontecimiento de la Modernidad.

Desde los inicios de la conquista española, los *araucanos*, denominación que le dan los españoles, fueron considerados y reconocidos por su valentía, su capacidad guerrera y por sobre todo por no haber aceptado el dominio español y haberse mantenido cultural y políticamente unidos durante los tres siglos de colonia. Hecho que se confirma por los parlamentos indígenas, donde se *firman* tratados de paz y de reconocimiento de límites territoriales entre la Corona española y la nación Mapuche. Estos elementos configuraron una amplia admiración, tanto por los criollos que veían como un ejemplo a seguir el espíritu libertario de esta raza, como por los propios españoles que dan cuenta de sus hazañas militares. El mismo Bolívar va decir en su Carta de Jamaica:

El reino de Chile está llamado por la naturaleza de su situación, por las costumbres inocentes y virtuosas de sus moradores, por el ejemplo de sus vecinos, los fieros republicanos del Arauco, a gozar de las bendiciones que derraman las justas y dulces leyes de una república<sup>68</sup>.

Por todos es conocido, así lo refleja la cita de Bolívar, que se trata de un pueblo vecino, de un otro, pero a la vez está el ejemplo de las naciones emergentes y de la historia europea que incita a la integración territorial. Bien adentrados a la segunda mitad del siglo XIX los mapuches seguían manteniendo un territorio importante desde el río Bío Bío al sur. Y si bien habían alcanzado un grado importante de autonomía, tras una

---

<sup>68</sup>BOLÍVAR, Simón. *Op. cit.*, pág. 45.

radical defensa de sus territorios frente a la corona española, aparecían a la hora de la definición territorial y poblacional del recientemente creado Estado chileno como un punto en disputa. ¿Cuál es el estatuto político del pueblo mapuche en el contexto de construcción del Estado nacional chileno?

Pinto<sup>69</sup>, por ejemplo haciéndose cargo del debate que formó parte de las discusiones del Congreso durante muchos años respecto a la pertenencia o no de los mapuches a la nación chilena, le parece evidente esta situación paradójica que cruza el ánimo y la discusión fundante del Estado de Chile, por un lado se ha legitimado la lucha por la libertad usándolos como ejemplo y al mismo tiempo se está buscando una fórmula para integrar sus territorios y población al proyecto de país que se quiere construir. Como en todo proceso histórico podemos ver como intereses económicos cuadran con formas interpretativas adecuadas que en este caso muestran la necesidad de sobrepasar el escollo que representan las culturas tradicionales respecto al destino de la humanidad que no es otro que la civilización dibujada por la Modernidad. Existe consenso entre los investigadores respecto a la forma y al sentido que tuvo el exterminio cultural y también físico de los indígenas. Según Subercaseaux esto corrió paralelo al anhelo de atraer colonos europeos con los cuales repoblar estos territorios:

Esta concepción homogeneizadora, sobre la base de la cual se construyeron las naciones del continente, percibía los particularismos y las diferencias culturales como un estorbo; en algunas de ellas la élite ilustrada, amparada en la ideología liberal, buscó exterminar a las culturas indígenas, promoviendo también la importación y presencia "civilizadora" de migraciones europeas<sup>70</sup>.

En menos de un siglo asistimos al auge y caída de la imagen del pueblo

---

<sup>69</sup>Véase PINTO, Jorge *La formación del estado...*

<sup>70</sup>SUBERCASEAUX, Bernardo, *La construcción de la Nación y la cuestión indígena*, en ROJO, Grínor, *et. al.*, (eds.) *Nación Estado y Cultura en América Latina*. Santiago: Ediciones Facultad de Filosofía y Humanidades, Universidad de Chile, 2003, pág. 69.

Mapuche en la conciencia colectiva de los chilenos. Proceso que no es solamente al nivel de imagen y que encuentra su correlato en el ámbito social en una seguidilla de acontecimientos que culminaron en la mal llamada Pacificación de la Araucanía. Este hecho marca un hito trascendental en la relación del Estado chileno con los Mapuches. Para los Mapuches es el fin de la autonomía y el comienzo de su proceso de pauperización y aculturación, para el Estado de Chile un punto final a la cuestión territorial de la Araucanía. El anhelado proyecto de ocupación expuesto con tanta evidencia por El Mercurio antes de comenzar la campaña había llegado a su fin.

Someter el territorio de Arauco o reducir a la obediencia a sus bárbaros moradores, sería hacer triunfar la causa de la humanidad, extender el horizonte de nuestro porvenir industrial y político y llevar a cabo la más grande obra que hubiésemos podido acometer desde la época de nuestra emancipación. ¡Qué empresa más gloriosa, que ocupación más digna para nuestro ejército que la de estrechar y reducir a esos bárbaros, en nombre de la civilización, afianzando para siempre la tranquilidad de nuestras provincias del Sur, y conquistando para el país esos ricos y vastos territorios<sup>71</sup>.

---

<sup>71</sup>El Mercurio de Valparaíso: 24 mayo 1859.

# La teoría contractualista como base del Estado Moderno

El discurso oficial del Chile independiente de 1812, expuesto en La Aurora de Chile en su edición N<sup>o</sup> 1, propone un discurso consistente con la teoría contractualista. Este primer número del diario expone, para dar cuenta de la nueva situación política, la teoría de la soberanía del pueblo, en base a la idea de un pacto social. Acorde al modelo discursivo contractualista propone la escena de un estado de naturaleza:

Él fuera infeliz en este nuevo estado si viviese sin reglas, sin sujeción y sin leyes que conservasen el orden. ¿Pero quién podía dar y establecer estas leyes, cuando todos eran iguales? Sin duda, el cuerpo de los asociados que formaban un pacto entre sí, de sujetarse a ciertas reglas establecidas por ellos mismos para conservar la tranquilidad interior y la permanencia del nuevo cuerpo que formaban. Así pues, el instinto y la necesidad que los conducía al estado social, debía dirigir necesariamente todas las leyes morales y políticas al resultado del orden, de la seguridad y de una existencia más larga y más feliz para cada uno de los individuos, y para todo el cuerpo social<sup>72</sup>.

La infelicidad que acompaña un entorno sin *leyes* ni *sujeción*, al igual que la condición igualitaria de los seres humanos, así como la configuración de un marco jurídico y de poder coercitivo en base al acuerdo de los asociados, dan clara cuenta de la matriz contractualista que está a la base del discurso republicano de Camilo Henríquez.

La formación de las repúblicas en las américas apela constantemente al lenguaje contractualista. La sola idea de que la legitimidad del poder descansa en el pueblo permite proyectar escenarios totalmente diferentes a la clásica dominación colonial. Será Locke en el caso de los Estados

---

<sup>72</sup>La Aurora de Chile, N<sup>o</sup> 1, 1812.

Unidos y Rousseau para los americanos del sur, las figuras intelectuales del contractualismo que mayor incidencia tendrán en la construcción de la institucionalidad independiente. Efectivamente el lenguaje republicano en ambos hemisferios, adquiere bajo el influjo de las ideas contractualistas un claro acento liberal. En el contractualismo, encontramos una figura conceptual altamente significativa para el desarrollo de una teoría política de occidente, así lo consigna Adela Cortina,

No sólo Hobbes, sino gran parte de la filosofía moral y política moderna, al reflexionar sobre la legitimidad del Estado, que es la configuración política naciente, la hace descansar sobre la idea de pacto social entre individuos, dotados de unos derechos racionales y con capacidad para contratar. Se entiende así, en principio, que sellan el contrato seres autónomos, facultados para establecer pactos y con capacidad para intercambiar algo: lealtad al Estado a cambio de la protección de los derechos<sup>73</sup>.

El contractualismo nos parece un intento teórico político, donde la filosofía en su rol de constructora de sistemas de explicaciones y proyecciones de mundos posibles, comienza a articular los elementos y actores emergentes, para erigir desde ellos un escenario que permita la convivencia y a la vez legitimar un nuevo modelo político social. Los filósofos contractualistas, dando cuenta de sus afinidades políticas personales, teñidas con intereses propios del momento político y del monarca en ejercicio, van marcando un proyecto político que pone el acento en distintos puntos, haciendo de esta teoría contractualista un escenario rico en disputas filosóficas que dan cuenta del momento político social que se vive.

En primer término se trata de construir una teoría de lo social, que tenga como fundamento un sentido humano del poder. Si bien, es posible que la humanidad sea una creación divina, el Estado y la legitimidad de su constitución viene dada de un hecho eminentemente humano, que pone de manifiesto la capacidad de éste para fundamentar su ser colec-

---

<sup>73</sup>CORTINA, Adela. *Alianza y contrato. Política, ética y religión*. Madrid: Trotta, 2001, pág. 45.

tivo. Este distanciamiento respecto a la doctrina de la Iglesia, eje del “antiguo régimen”, que pone en Dios y sus directrices la necesidad de la comunidad humana y del poder en general, determina la potencia con que es acogido el esquema contractualista. La figura del contrato da cuenta de la participación activa de los individuos, a través de una teoría del poder social que se fundamenta en una acción evidentemente voluntaria. Así, a través de un acto individual, como es la posibilidad de acordar con otros respecto a la necesidad de construir una figura común, que detente el poder total, poder que cada uno cede en favor de ésta, los individuos acuerdan a la vez, tácitamente, que de ahí en adelante tengan validez los acuerdos, deberes y derechos que en este escenario se posibiliten.

La imposibilidad de disfrutar de la vida, las posesiones y la libertad, hace que los hombres busquen alguna forma de protegerse y proteger lo que tienen o puedan tener. En ese sentido, las razones que se esgrimen para realizar tal acción, tienen relación con un clima de inestabilidad generalizada que impide llevar una vida con cierto grado de seguridad y confianza. Situación caracterizada por la precariedad, donde no existe ley ni fuerza más allá de la que cada uno pueda procurarse. En ese contexto, dadas las características del pacto, donde cada sujeto aliena su posibilidad de hacer ejercicio de la violencia, el Estado pasa a detentar el uso exclusivo de la fuerza, constituyéndose en un instrumento social que viene a poner orden, al situarse por sobre los intereses de cada uno.

Más allá de la veracidad histórica de dicho contrato, el hecho que queremos destacar, es que se construye un relato común que viene a legitimar nuevas formas de sociedad, y de entender el escenario político en transformación. Lo que perdura de la idea contractualista no refiere a la validez epistemológica, a la veracidad del hecho, sino más bien a las razones que permiten legitimar el poder del estado moderno. Así lo señala Adela Cortina:

El relato del Leviatán no trata de responder a la pregunta por el origen ¿cómo empezó el orden político? Sino a la pregunta por la razón suficiente ¿por qué debo obedecer a

las leyes y a los gobernantes? Es una metáfora, una parábola, una forma de entender por qué los hombres se avienen a vivir en una comunidad política y a someterse al imperio de la ley<sup>74</sup>.

Nos parece interesante conceptualizar bajo la forma de una *metáfora*, de una *parábola* un tipo de discursividad como la del contrato, salvando con ello, el evidente carácter ideológico de dicha figura y poniéndonos en una perspectiva que pone énfasis en los elementos que la componen y su sentido para el desarrollo de la teoría política contemporánea. El impacto político de la figura del Contrato se observa en el amplio consenso alcanzado durante el siglo XVII que lo convierte en la forma política para llevar adelante un proceso de transformación histórica que persiste hasta el día de hoy.

Hume, quien crítica el sustento epistemológico de la idea contractualista, no duda en reconocer su posicionamiento histórico señalándola como la alternativa discursiva en el campo de lo político de la otra gran vertiente explicativa como es el discurso teológico.

Como ningún partido en la era actual, puede sostenerse adecuadamente sin un sistema de principios filosóficos o especulativos anexo a su sistema político o práctico, (...). Uno de los partidos, al remontar el gobierno hasta el Ser supremo, se ha empeñado en hacerlo tan sagrado e inviolable que, por muy tiránico que puede llegar a ser, sería poco menos que sacrilego tocar o infringir la más insignificante de sus disposiciones. El otro partido, al basar enteramente el gobierno en el consentimiento del pueblo, supone la existencia de una especie de contrato original por el que los súbditos se han reservado tácitamente el poder de resistir a su soberano cada vez que se vean ofendidos por esa autoridad que para ciertas finalidades, ellos mismos le han voluntariamente confiado<sup>75</sup>.

Desde su elaboración inicial en Hobbes de 1651 ha pasado un siglo para que el contractualismo tenga el peso político consignado por Hume en el

---

<sup>74</sup>*Ibíd.*, pág. 18.

<sup>75</sup>Citado por MIRANDA, Carlos. *La idea del contrato social en la tradición inglesa*. Santiago: Universidad de Chile. Departamento de Economía, 1987, pág. 143.

escenario inglés. Es interesante este hecho, pues muestra la manera en que comienzan a establecerse los principios políticos. No se trata de un hecho histórico, ni de una revelación bíblica, sino de una forma consensuada por una comunidad teórica política la que legitima el modelo sugerido por el Contrato social. Un nuevo tipo de discursividad política inaugurada por Hobbes, de carácter más bien antropológico, que intenta fundamentar un sistema político en base a una caracterización de la naturaleza humana, posible de ser reconocida a través de la observación y deducción lógica. En ese sentido, un nuevo registro epistémico para la argumentación y fundamentación discursiva de lo político.

Los sectores sociales emergentes, consolidan bajo esa figura una imagen política-social que sienta las bases de un modelo que hoy reconocemos bajo la forma del liberalismo. Esto se desprende de las ideas y valores fundamentales que estén implicados en la formulación del contrato. Por un lado, la postulación de que es la voluntad y no la fuerza la base de la legitimidad de un gobierno y por otro que es el derecho y no el poder el que sustenta el orden político<sup>76</sup>. Pero, también y por sobre todo, el carácter eminentemente individual que está tras la configuración política de las sociedades modernas. En el comienzo, diría este relato, están los individuos, que dando cuenta de la precariedad de la vida, manifiesta en la imposibilidad de tener un goce permanente de sus posesiones, acuerdan sellar un pacto que los convierte en una unidad colectiva, plasmada en el Estado, que viene a otorgar un nuevo estatus al individuo y a su extensión más preciada como es la propiedad.

Kant se apropia de la idea contractualista integrándola como elemento fundante y legitimador de lo político. La constitución del Estado, como entidad central que administra el derecho, tiene grados de similitud con el posicionamiento de la razón en la arquitectura de lo moral. El Estado moderno, podríamos decir siguiendo a Kant, hace las veces de la razón en el campo de lo social. Por lo cual, es posible desplazar la figura de

---

<sup>76</sup>Véase MIRANDA, Carlos. *Op. cit.*



articulación del juicio moral a un orden mayor como una comunidad de seres humanos. En un sentido esto sería propiamente lo político. Existe política y juicio político en la medida que se actualiza esta forma originaria del contrato, esto es que se legisla y toman decisiones teniendo como parámetro la idea de que el conjunto, esto es la comunidad, es la que articula o da su consenso a la ley en función de un interés general.

En las conclusiones de Teoría y Práctica, Kant, ratifica este punto

"en modo alguno es preciso suponer que se trata de un hecho, poco más o menos como sí, para consideramos ligados a una constitución civil ya existente,... Por el contrario, se trata de una mera idea de la razón que tiene, sin embargo, su indudable realidad (práctica), a saber, la de obligar a todo legislador a que dicte sus leyes como si éstas pudieran haber emanado de la voluntad unida de todo un pueblo y a que considere a cada súbdito, en la medida en que este quiera ser ciudadano, como si hubiera expresado su acuerdo con una voluntad tal. Pues ahí se halla la piedra de toque de la legitimidad de toda ley pública. Si esa ley es de tal índole que resultara imposible a todo un pueblo otorgarle su conformidad, entonces no es legítima, pero si es simplemente posible que un pueblo se muestre conforme con ella, entonces constituirá un deber tenerla por legítima..."<sup>77</sup>.

Podemos ver la similitud con la forma en que se actualiza el juicio moral. En este caso, la forma *como sí cada uno de los miembros de la sociedad civil legislaran*, hace las veces de imperativo categórico. El legislador, el gobernante debe tomar su decisión como si hiciera partícipe a toda la comunidad. En ese plano podemos hablar de juicio político en la medida que hay un intento de universalizar bajo esa lógica, la del consenso comunitario, una proposición determinada. La política desde esta perspectiva parece realizarse principalmente en el ámbito de decisión o acción del Estado, y tendría carácter de tal en la medida que toma en cuenta en su formulación la opinión del pueblo.

---

<sup>77</sup>KANT, Immanuel. *En torno al tópico "tal vez eso sea correcto en teoría, pero no sirve para la práctica"*, en *Teoría y práctica*, Madrid: Tecnos, 1996, pág. 37.

En ese sentido vemos que el planteamiento contractualista se integra de manera sistémica a la lógica kantiana, articulando en el ámbito político una lógica similar al plano moral. También, podemos verlo como un hito fundamental, desde el punto de vista de su Filosofía de la Historia. El posicionamiento de la idea contractualista en la configuración de los estados modernos, vendría a ser un punto de inflexión en el desarrollo de la historia universal. Es el paso de una comunidad que se articula en función de disposiciones de carácter natural, a una donde el fundamento descansa en motivos de orden más bien moral. Individuos libres establecen voluntariamente un pacto de articulación política lo cual da pie a la idea de una comunidad que se autoconstituye en función de la racionalidad de sus miembros.

En la segunda mitad del siglo XX el contractualismo vuelve a aparecer. Rawls, inicia la construcción de su teoría de la Justicia indicando que se trata de llevar a un nivel más alto de abstracción la idea del contrato, con ello se refiere a utilizar la escena propuesta del contrato, esto es individuos que pactan y acuerdan sobre la construcción de un Estado unitario, pero que, en este caso, vienen a acordar los principios de justicia sobre los cuales se fundamenta su ser en sociedad. El tema a discutir es dar forma a lo que Rawls considera la “*primera virtud de las instituciones sociales*” como es la Justicia.

El mérito de la terminología contractual es que transmite la idea de que se puede concebir los principios de justicia como principios que serían escogidos por personas racionales y de que las concepciones de la justicia se pueden explicar y justificar de esa manera<sup>78</sup>.

En ese sentido se trata de construir un consenso específico que modelará la forma en que dicha sociedad se articula, “*asigna derechos y deberes en las instituciones básicas de la sociedad y definen la distribución apropiada de los beneficios y las cargas de la cooperación social*”<sup>79</sup>. Podemos

---

<sup>78</sup>RAWLS, John. *Teoría de la Justicia*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 1993, pág. 34.

interpretar que cuando Rawls habla de un nivel más elevado de abstracción, está haciendo alusión a que, en este caso utilizando la figura del contrato, en tanto instancia social originaria en la construcción de acuerdos, es también necesario llegar a un acuerdo en un plano que no está previsto en el acuerdo original, pero que cabría necesariamente realizar en el momento de la fundación.

Asimismo, Habermas dos siglos después de desarrollada la idea contractualista muestra claramente de qué manera esta matriz va a ser parte fundamental del proceso político de occidente, dice, “*Las constituciones reposan sobre la idea del derecho racional según la cual los ciudadanos se asocian por su propia decisión para formar una comunidad de sujetos de derechos libres e iguales*”<sup>80</sup>. Es interesante ver como nuestra actualidad política encuentra en la idea del contrato social su forma originante, en tanto figura que permite otorgar características de racionalidad a la constitucionalidad Moderna. Desde un punto de vista más bien crítico Foucault ve que la idea del contrato se inscribe en una tradición mayor como es la teoría de la soberanía, que intenta responder por la legitimidad del poder. En ese sentido ha transitado de la defensa de la monarquía hacia las formas más democráticas propias del contractualismo liberal.

¿Por qué la teoría de la soberanía ha persistido como ideología y comoprincipio de organización de los grandes códigos jurídicos? Creo que las razones son dos. Por una parte, en el siglo XVIII y aún en el siglo XIX, fue un instrumento crítico permanente contra la monarquía y contra todos los obstáculos que podrían oponerse al desarrollo de la sociedad disciplinaria. Por otra la teoría de la soberanía con su organización de un código ha permitido superponer a los mecanismos de la disciplina un sistema de derecho que ocultaba los procedimientos (de disciplina) y la eventual técnica de dominación, garantizando a cada cual, a través de la soberanía del Estado, el ejercicio de los propios derechos soberanos<sup>81</sup>.

---

<sup>79</sup>*Ibid.*, pág. 21

<sup>80</sup>HABERMAS, Jürgen. *La Inclusión del Otro, estudios de teoría política*. Barcelona: Paidós, 1999, pág. 189.

<sup>81</sup>FOUCAULT, Michel. *Genealogía del racismo*. Argentina: Caronte Ensayos, 1996, pág. 37.

El efecto ideológico señalado por Foucault refiere por un lado al rol reivindicativo y revolucionario implicado en la idea de soberanía popular en la lucha contra las formas del antiguo régimen, y por otro lado, como sistema jurídico del poder que oculta la trama de disciplinamiento desplegada por la sociedad burguesa.

Ahora bien, desde nuestra perspectiva, lo que nos interesa destacar de la teoría contractualista es la lógica individualista que subyace a sus planteamientos. En efecto la configuración del tramado contractualista hace del individuo la pieza clave básica de todo el ordenamiento político. Es así como el planteamiento de Taylor, que refiere a una lógica atomista, nos parece dar cuenta de manera certera del sentido de esta propuesta, desde esta perspectiva:

...ve a los hombres como seres que buscan la prosperidad, cada uno de acuerdo con su estrategia individual, y que se unen para vivir sometidos a la ley en la razón del interés común y de las necesidades de seguridad que son sentidas igualmente para todos<sup>82</sup>.

Nos propone la figura del átomo, refiriendo a una unidad básica o entidad mínima de lo social, desde ahora reconocida como única entidad sujeto de derechos. Esta misma figura del átomo nos refiere, a una lógica de búsqueda de la unidad fundamental, a un tipo de conocimiento que hace necesario reducir las formas conocidas a sus condiciones básicas, algo muy propio de la episteme moderna, ahora aplicada al campo de lo político. En el contexto histórico en el que emergen las teorías contractualistas, el corporativismo configura las relaciones políticas y sociales, esto es, son entidades de orden colectivo las unidades reconocidas política y jurídicamente, por lo cual estas propuestas que proyectan un rediseño social en función del individuo, juegan un rol revolucionario al intentar desmontar toda una lógica de carácter colectivo e imponer una idea radicalmente opuesta que hace de cada elemento una unidad política básica. Se rompe el conjunto y aparecen las partes.

---

<sup>82</sup>TAYLOR, Charles. *La filosofía y...*, pág. 42.

Es éste el contexto político en el cual se desarrollan los procesos de emancipación americanos. La lógica colonial y monárquica del imperio español se inserta dentro de un orden corporativo, el historiador francés Guerra, así lo retrata:

...las sociedades europeas del antiguo régimen a las que pertenecen las sociedades hispánicas, se pensaban naturalmente como un gran cuerpo con órganos diferentes y funciones diversas: como un conjunto de estamentos, corporaciones y comunidades políticas diversas. Se pensaban como lo que eran: un conjunto de grupos yuxtapuestos, superpuestos e imbricados, cada uno con sus derechos y deberes específicos, con sus "privilegios" -sus leyes propias- que definen su situación en relación con los otros grupos y con el Estado<sup>83</sup>.

Es así como el contractualismo, fundiéndose con las teorías liberales, se posiciona en una lucha frontal con las formas políticas del antiguo régimen.

Una de las líneas directoras de la evolución hacia las sociedades modernas encuentra ahí su fundamento: la lucha para hacer desaparecer los actores sociales de Antiguo Régimen, esas comunidades y cuerpos tan coherentes y extraños al universo mental de la Modernidad<sup>84</sup>.

En esa perspectiva el contractualismo va a ser parte del proceso de lucha por la independencia y de instalación de la nueva institucionalidad republicana en América. Permitiendo, tanto, en la lucha contra el sistema de dominación colonial, sostener una teoría del poder que reivindica los derechos del pueblo frente al poder monárquico, como también instalar un sistema jurídico de carácter liberal que por un lado instala la idea de ciudadanía y por otro consolida un ordenamiento económico en base a la propiedad privada. En la perspectiva de Foucault, un tipo de discurso que permitirá invisibilizar el programa de normalización social o disciplinamiento acorde a las nuevas formas de producción.

---

<sup>83</sup>GUERRA, François-Xavier. *Op. cit.*, pág. 89.

<sup>84</sup>*Ibid.*, pág. 91

## 1. Contrato, propiedad privada y ciudadanía

Las teorías contractualistas muestran que uno de los motivos, a lo menos el más importante, para la construcción de un Estado, es la protección de la propiedad. Las versiones contractualistas dan cuenta del momento fundante del contrato, a partir de la recreación del mito del caos, que muestran en general una situación de precariedad respecto a la dinámica de las posesiones, que hacen emerger la constitución de un poder centralizado como el Estado, con la tarea principal de resguardar aquella dinámica. A partir de la realización del contrato, todo aquello que se tenga en posesión pasará a la categoría de propiedad. Y la propiedad será el atributo inalienable de cualquier ciudadano. Para ello, entronizan la categoría de propiedad al eje central de la estructura política. Esto significa crear las condiciones tanto jurídicas, esto es un derecho de propiedad, como también políticas al crear un estatuto de ciudadanía en el cual se reflejará la preminencia del sujeto-propietario. Locke lo señala de esta manera:

Por lo tanto, el fin supremo y principal de los hombres al unirse en repúblicas y someterse a un gobierno es la preservación de sus propiedades, algo que en el estado de naturaleza es muy difícil de conseguir<sup>85</sup>.

La constitución del Estado Moderno se plantea como la instancia legítima de la propiedad privada, en tanto construye una institucionalidad política, jurídica y militar que descansa en la posibilidad de gozar de la propiedad privada. El contractualismo define a la propiedad como criterio básico para una ciudadanía completa, esto es con derecho a participar del diseño de las leyes del Estado. Es esta cualidad la que va a convertir a aquel sujeto del antiguo régimen en un ciudadano, esto es, en la unidad básica del esquema político Moderno y en ese sentido aparece el contractualismo como un puente simbólico que posibilita realizar un cambio de

---

<sup>85</sup>LOCKE, John. *Segundo tratado del gobierno civil*, traducción, prólogo y notas por Carlos Mellizo, cap IX, § 124, Madrid: Alianza, 1990, pág. 135.

escenario político-económico de manera fluida. Todo aquel que cumpla con este requisito va a ser parte de la totalidad de la dinámica de la nueva matriz moderna.

Kant, reconoce en el derecho de propiedad el fundamento de todos los demás derechos. En Teoría y Praxis, en el apartado Contra Hobbes, así lo consigna,

...este fin que en semejante relación externa es en sí mismo un deber, e incluso la suprema condición formal (conditio sine qua non) de todos los demás deberes externos, viene a ser el derecho de los hombres bajo leyes coactivas públicas, mediante las cuales se puede atribuir a cada uno lo que es suyo y garantizárselo frente a una usurpación por parte de cualquier otro<sup>86</sup>.

Kant, a pesar de constatar la dificultad teórica de restringir el concepto de ciudadanía y crear dos niveles de ella, no duda en mostrar que la legitimidad práctica de su propuesta refiere a una cualidad especial de ciertos individuos.

...la última cualidad (*la de ser una parte de la comunidad que actúa por su propio arbitrio junto con otros*. N. Del Autor,) hace necesaria la distinción entre ciudadano activo y pasivo, aunque el concepto de este último parece estar en contradicción con la definición del concepto de ciudadano en general<sup>87</sup>.

En otro texto va a profundizar determinando el criterio de diferenciación:

...aquel que tiene derecho a voto en esta legislación se llama ciudadano (citoyen, esto es ciudadano del Estado, no ciudadano de la ciudad, bourgeois). La única cualidad exigida para ello, aparte de la cualidad natural (no ser niño ni mujer), es ésta: que uno sea su propio señor (sui iuris) y, por tanto, que tenga alguna propiedad (incluyendo en este con-

---

<sup>86</sup>KANT, Immanuel. *De la relación de la Teoría con la Práctica en el derecho político, Contra Hobbes*, en *Teoría y práctica*, Madrid: Tecnos, 1996, p. 21

<sup>87</sup>KANT, Immanuel. *La Metafísica de las costumbres*, estudio preliminar de Adela Cortina Orts, traducción. y notas de Adela Cortina Orts y Jesús Conill Sancho, Barcelona: Paidós, 2005, pág.144.

cepto toda habilidad, oficio arte o ciencia) que le mantenga;...<sup>88</sup>.

Ciudadanía, con mayúscula, que tiene como eje de acción su derecho/deber de legislar, de construir las leyes de la ciudad/estado. Y una ciudadanía pasiva, extensiva al conjunto, pero sin derechos de colegislar. Kant verifica la contradicción existente entre ambas, sin embargo, no duda en reconocer la legitimidad de dicha división. Contradicción pues la matriz filosófica indica que el individuo está en un proceso de constitución directamente relacionado con el desarrollo y posicionamiento de su racionalidad, por lo cual aquello que lo cualifica y define no es nada más que su *sí mismo*. Por otro lado en un terreno más práctico, histórico y político por sobre todo, se configura un nuevo modelo político, el contractualista, que consolida la ecuación entre propiedad y ciudadanía. Es evidente que así visto el problema, la concepción y por tanto el uso que hacemos de la palabra ciudadanía encierra un conflicto. Como si se tratase de dos dimensiones distintas que se relacionan de manera tensional, produciendo con ello la dinámica que ha caracterizado el proceso histórico político de occidente.

Es posible pensar que para Kant, en la medida que no existe ningún impedimento legal para que cualquier ciudadano pueda acceder a la propiedad privada, sea criterio suficiente para desestimar la radicalidad de dicha división.

Esa igualdad universal de los hombres en un Estado, como súbditos de éste, es sin embargo perfectamente compatible con la mayor desigualdad, en cantidad o en grados, de su propiedad... Todo miembro de la comunidad tiene que poder lograr cada grado de condición en la comunidad (grado adecuado a un súbdito) al que lo pueden llevar su talento, su aplicación y su suerte; y sus cosúbditos no pueden impedírselo en virtud de una prerrogativa hereditaria (como privilegiados que gozan de cierta condición) que les permitiría mantenerlo eternamente, a él, y a sus descendientes, bajo esa prerrogativa<sup>89</sup>.

---

<sup>88</sup>KANT, Immanuel. *Contra Hobbes...*, pág. 34

<sup>89</sup>Ibíd., pág. 29.



Lo cierto es que este momento-movimiento siendo de carácter fundacional, se desarrolla en una circunstancia histórica donde lo que efectivamente se está dando como conflicto político, es el traspaso del poder social de manos de la iglesia a la burguesía emergente. Ya se está en una situación social determinada, con un reticulado de poder, con sistemas de administración, etc., el cambio se plasma sobre un territorio ya inventado. En ese sentido, no se inventa lo político, ni su institucionalidad sino que cambian los actores, libretos, escenografía, de un territorio de poder preexistente.

El Contrato sería el *punto cero* de la nueva institucionalidad política. Momento donde lo que se desea es dar un fundamento a la integración al poder de un sector social que hasta ese momento no cuenta con los privilegios políticos ni económicos que estima merecer. En ese sentido el contractualismo es la metáfora o mito político fundante de la nueva institucionalidad burguesa. Un momento revolucionario en lo político, que viene a transformar el orden existente, intentando desde el mismo tramado de poder ya constituido una nueva escenografía, un nuevo libreto, nuevos sujetos, establecer un modelo institucional completamente nuevo.

El nuevo paradigma permite realizar una transición histórica del poder a manos de la burguesía. Así podemos entender lo expuesto en esta teoría, que define como cualidad del contrato la transmutación de la posesión en propiedad. Para ello, todo lo que los individuos poseen a la hora de realizar el contrato pasa en este nuevo orden a ser de su propiedad. En un escenario de caos social y político como el de los siglos XVII y XVIII, esta propuesta presenta una posibilidad de cambio que nos parece, puede ser muy interesante para los sectores en pugna.

El nuevo modelo ofrece a cambio de los privilegios políticos heredados, cuestionados, debilitados y deslegitimados en la praxis social y económica, un nuevo escenario, una nueva matriz cultural, donde se respetarán las posesiones de cada cual y se articulará una dinámica política en la que puedan tener posiciones relevantes en tanto son ciudadanos de primera

clase o con mayúscula. Nos referimos a un proceso de negociación en tanto aquellos que están perdiendo terreno logran consolidar un lugar interesante en la escena social en construcción, a la vez que los sectores de la burguesía logran posicionar un nuevo estatuto para la dinámica del mercado, la propiedad y la participación política, sin la necesidad de destruir necesariamente al otro sector en pugna. En ese sentido, se negocia una nueva constitucionalidad política que los teóricos contractualistas no hacen más que redactar.

El concepto de posesión, nos parece relevante para destacar este hecho. La precariedad en el goce de los bienes de la que se hace alusión en la situación caótica pre contractual, da cuenta de una situación efectivamente de caos que se da en este periodo revolucionario. Tanto burgueses como nobles están siendo cuestionados permanentemente por los conflictos políticos, cuestionamiento que se refleja en gran medida en el estatuto de las posesiones. Algunos temerán por los privilegios económicos heredados y los otros por las posesiones económicas ganadas a través de la acción en el mercado.

Dentro de este esquema los burgueses, nobles y funcionarios públicos, son los llamados a conformar un trato político que aparece bajo la forma del Contrato Social, que permitirá efectivamente el goce y usufructo de las posesiones en un marco institucional ad hoc.

Dado lo implicado que aparecen los términos de ciudadanía y propiedad en la teoría contractualista, parece relevante y necesario por lo menos para Locke, responder a la pregunta por los motivos que llevarían a realizar un convenio de esta naturaleza a aquellos que están desprovistos de propiedad. ¿Qué necesidad tendrían de suscribir un pacto que evidentemente consagra la desigualdad material? Locke, en su versión del Contrato, hace aparecer un artilugio semántico que amplía considerablemente la carta de ciudadanía. Locke persiste en el planteamiento de que el Estado se constituye con el objetivo de preservar la propiedad, es él quien muestra además que las posesiones con el contrato se convierten en

propiedad. Y que, en ese sentido, todos aquellos que deseen tener asegurado el goce de sus posesiones entran en una relación contractual que los constituye como unidad social y política. Sin embargo, en una primera aproximación esta versión hace evidente el carácter sesgado de esta membresía, para lo cual Locke plantea una versión novedosa del concepto de propiedad, que permite incluir a aquellos sectores que a la hora del contrato no son propietarios o más bien no poseen bienes determinados. La estrategia utilizada es abrir el concepto de propiedad en tres elementos, en esta nueva formulación *propiedad* refiere a: libertad, vida y posesión de bienes. Dice Locke que al sujeto

...no le falta razón cuando procura y anhela unirse en sociedad con otros que ya lo están o que tienen el propósito de estarlo, para la mutua preservación de sus vidas, libertades y haciendas, a todo lo cual me vengo refiriendo con el término general propiedad<sup>90</sup>.

Esta tricotomía del concepto, permite a Locke afirmar y sustentar que todos y no sólo los propietarios de bienes son los que tienen motivos para formar parte de este nuevo proyecto político. No se posee algún bien, pero se es libre, o se tiene vida, por lo tanto el interés por asegurar dichas propiedades los hace igualarse en dos aspectos a aquellos que además de la vida y libertad tienen posesiones materiales.

Esta estrategia semántica tiene gran relevancia en la desactivación de un punto altamente conflictivo de la fórmula contractualista. Muestra la emergencia de sectores sociales negados en la primera formulación, legitimando su demanda de participación. Sin embargo, el mismo Locke, indicará que sólo los propietarios de bienes materiales participarán en la legislación del Estado. A los demás sólo les será garantizada por parte del Estado Moderno su vida y libertad.

En resumen, el contractualismo articula de imbricada manera la idea de individuo y propiedad privada, tal que no puede ser pensada la una

---

<sup>90</sup>LOCKE, John. *Op. cit.*, § 123, pág. 134.

sin la otra. Ambas son desde su origen las caras de un mismo acontecimiento: la modernidad. El modelo político de occidente, en sus distintas versiones, se ha realizado dentro de la dinámica presupuesta por el diseño original ciudadanía/propiedad, por tanto ha establecido una dinámica de lo político claramente identificada con este criterio. Desde la propuesta del mismo Kant, que postula a los propietarios como únicos colegisladores, pasando por el establecimiento de criterios de sufragio basados en los tipos y cantidades de propiedad, a la posibilidad de obtener cargos públicos por votación universal de acuerdo a la cantidad de dinero que es posible invertir en una campaña, vemos plasmada una misma lógica de participación. Esto tiene profundas implicancias en el desarrollo de nuestro tema, pues si efectivamente la fórmula contractualista se hace parte de la discursividad legitimatoria de las nuevas repúblicas americanas, esto implica articular jurídicamente un ordenamiento económico centrado en la propiedad privada. Pero partamos por el impacto del contractualismo en el desarrollo de un concepto como el de ciudadanía.

## 2. Ciudadanía universal e identidad nacional

Esta nueva conceptualización reordena el mapa político, otorga un estatuto de realidad a elementos no considerados, y establece un canon de relaciones posibles entre ellos, excluyendo a la vez modos de relación y particularidades anteriormente reconocidos. Efectivamente, esta nueva configuración del poder, hace del ciudadano la unidad fundamental del tramado político. La transformación implica la transición desde la figura de súbdito a la de ciudadano, que como hemos señalado cuenta con un estatuto de autonomía garantizado por el estado emergente. Esto lleva consigo como lo hemos señalado, romper con una serie de lógicas corporativas de *antiguo régimen*, que otorgaban derechos de carácter colectivo. Es esta transición la que nos parece un punto fundamental para entender la problemática de los pueblos originarios. Pues, efectivamente, las

repúblicas americanas emergentes, como es el caso de Chile y Argentina en relación a los Mapuches por ejemplo, reconocen jurídicamente desde sus comienzos su cualidad de ciudadanos de la república.

En 1813, la junta que sucedió al gobierno de Carrera promulgó el decreto titulado "Reglamento a favor de los ciudadanos indios". En su encabezado el gobierno declaraba su propósito de hacer efectivos los conatos con que proclama la fraternidad, igualdad y prosperidad de los indígenas, buscando superar "la miseria, inercia, incivilidad, falta de moral y de educación en que viven abandonados". El reglamento estableció la desaparición de los llamados "pueblos de indios", especie de reservas de tierras, su remate público y la ubicación de sus habitantes en villas formales, dotadas de una escuela de primeras letras, iglesia o capilla, casa consistorial y cárcel "gozando de los mismos derechos sociales que corresponde al resto de los chilenos"<sup>91</sup>.

Sin embargo, más allá del espíritu que puede estar tras esta proclamación de ciudadanía, este hecho marca la manera en que la Modernidad da cuenta de estas zonas problemáticas, una traducción condenatoria para aquellos que defienden una condición colectiva autónoma, una proclamación que sugiere una transición épica a la nueva matriz, pero que sin embargo actúa como una condena liberal. Te reconozco en tanto ciudadano, a ti. Tú en tanto chileno tienes los mismos derechos y deberes que todos, ¡aquí todos somos iguales!, sin embargo con ello se desconoce el colectivo, el estatuto de pueblo, absolutamente el de nación autónoma. Desde este ámbito jurídico la emergencia dentro de un Estado determinado de derechos diferenciados en función de la pertenencia grupal, parece ser una contradicción. Establecería distintos estatutos para los habitantes de un mismo país, otorgando garantías y recursos disímiles a los ciudadanos.

Este ideario y la esencia de su concepción de igualdad y de ciudadanía universal, encerraban, desde el comienzo, una trampa y una contradicción insalvable para el Pueblo Ma-

---

<sup>91</sup>CASANOVA, Holdenis. "*Entre la Ideología y la realidad: la inclusión de los Mapuches en la Nación Chilena (1810-1830)*", en *Revista de Historia Indígena*, N° 4, 1999-2000. Departamento de Ciencias Históricas, Universidad de Chile, pág. 26.

puche: lo trataba de inhabilitar e inmovilizar porque "encapsulaba" las normas consuetudinarias de la organización social mapuche dentro de las pautas de una legislación ajena. A su vez si se trataba de ciudadanos incorporados a las repúblicas, con ejercicio de derechos y cumplimientos de obligaciones, igual que cualquier otro ciudadano, se transformaba, de inmediato, en "injustificado", todo acto de protesta o rebeldía por defender lo propio<sup>92</sup>.

Al igual que en Europa y los demás países americanos, el proceso de constitución de un Estado nacional requería la conformación de una identidad homogénea, igualitaria. Siendo la institucionalidad, la educación, las leyes y la política una sola, no caben distinciones. Dentro de esa dinámica constitutiva de la identidad nacional homogénea, cabe la pregunta por aquellos que no se reconocen como partes de la nación. Pueblos que no podrían reconocerse en los héroes, ni memoria propuestos por la interpretación oficial, que asigna un lugar subalterno, subvalorado, negador, de su identidad.

En esta idea de nación, la imagen y representación de los indios se ve afectada por una corriente racial que proponía el total desarraigo del mundo indígena del proceso de construcción del Estado-nación y por extensión del colectivo nacional proclamándose un modelo único de civilización basado en la homogeneidad cultural y consecuentemente en la eliminación de todo vestigio de lo que se considera barbarie, concepto férreamente arraigado en el imaginario social finisecular<sup>93</sup>.

En este caso, el pueblo Mapuche y los pueblos indígenas quieren ser integrados por parte del poder hegemónico, bajo una lógica que los reduce y niega, el objetivo es extinguir la matriz alternativa, quebrantar su condición autónoma e integrarlos como elementos, como partes individuales a

---

<sup>92</sup>HERNÁNDEZ, Isabel. *Autonomía o Ciudadanía incompleta, el pueblo mapuche en Chile y Argentina*. Temuco: Pehuén-CEPAL editores, 2003, pág. 182.

<sup>93</sup>MARTÍNEZ, José y MARTÍNEZ, Nelson, *et. al.* "Presencia y representación de los indios en la construcción de nuevos imaginarios nacionales (Argentina, Bolivia, Chile y Perú 1880-1920)", en ROJO, Grínor, *et. al.* (eds.), *Nación Estado y Cultura en América Latina*. Santiago: Ediciones Facultad de Filosofía y Humanidades, Universidad de Chile, pág. 217.

los flujos simbólicos y estructurales de la matriz naciente. La traducción propuesta pretende integrar bajo la misma lógica con que los criollos son reconocidos como ciudadanos, no plantea una traducción especial que de cuenta de la alteridad.

La propuesta criolla de formar "ciudadanos chilenos" implicaba eliminar diferencias y arrasar con la realidad cultural indígena, ya fuera con educación, vale decir, paciente y pacífica, o con las más brutales amenazas y acciones de violencia<sup>94</sup>.

Podemos hablar de una matriz desprovista de los mecanismos de traducción, de reconocimiento, de un código alternativo. Pero, también se puede hablar de matrices alternativas y contradictorias, donde lo único que cabe es delimitar territorios dándole a la frontera el carácter de tal.

Las problemáticas que se suscitan en torno a la ciudadanía, nos llevan a buscar en una de sus vertientes principales, como el discurso contractualista, elementos que puedan aportar a esta reflexión. Teniendo en cuenta que el objetivo principal del contrato es el establecimiento de la autoridad central, que someta a su potestad al conjunto de los contratantes, vemos que la emergencia de una comunidad, en el sentido de un colectivo que se reconozca como unidad diferenciada, no es el objetivo principal del pacto, sino más bien, la conformación de un colectivo diferenciado será un subproducto de aquella decisión racional adoptada por la totalidad de los individuos. Antes de la conformación del Estado, según el contractualismo, existen sólo individuos dispersos sin pertenencia colectiva y en relaciones antagónicas permanentes, los que acuerdan por beneficio propio dar cuerpo al estado para, una vez constituido, pasar a llamarse ciudadanos de aquel estado. La teoría claramente no consigna el lugar que ocupa la identidad grupal. Y sin duda este vacío teórico, atraviesa gran parte del debate filosófico político actual. ¿Cómo es posible pensar

---

<sup>94</sup>GALLARDO, Viviana. *"Héroes Indómitos, bárbaros y ciudadanos chilenos: el discurso sobre el indio en la construcción de la identidad chilena"*, en *Revista de Historia Indígena*, N° 5, año 2001, Santiago: Departamento de Ciencias Históricas, Universidad de Chile, pág. 124.

un ser humano sin pertenencia social? ¿Cómo pensar la especie humana bajo la forma de individuos desarraigados colectivamente? Vacío que será llenado con una vasta literatura en torno al concepto de Nación.

De hecho, las naciones, al igual que los estados, son una contingencia, no una necesidad universal. Ni las naciones ni los estados existen en toda época y circunstancia. Por otra parte, naciones y estado no son una misma contingencia. El nacionalismo sostiene que están hechos el uno para el otro, que el uno sin el otro son algo incompleto y trágico. Pero antes de que pudieran llegar a prometerse cada uno de ellos hubo de emerger, y su emergencia fue independiente y contingente<sup>95</sup>.

El filósofo español Colom, aborda este tema teniendo en perspectiva las complejas problemáticas que suscita en España, el tema de la ciudadanía y de las identidades nacionales. En su reflexión va a consignar un doble eje de pertenencia que se manifiesta en la construcción de los estados modernos, por un lado la idea de ciudadanía que genera un tipo de adscripción abstracta y por otro la idea de nación que pone en movimiento un tramado identitario étnoculturalmente determinado, dándose entre ambos una relación conflictiva,

El modelo de soberanía democrática inaugurado por las revoluciones del siglo XVIII realizó la incorporación del individuo al estado a través de la fórmula política y jurídicamente abstracta de la ciudadanía. Sin embargo, por encima de sus vertientes liberal o republicana esta fórmula impedía enfáticamente la proyección de identidades étnoculturales en el plano político<sup>60</sup>.

El plano étnocultural, según Colom no aparece en las formulaciones teóricas del modelo político, sino en la medida en que la construcción del aparato estatal hizo presente la necesidad práctica de contar con una base social cada vez más homogénea. Serían las demandas propias de la

<sup>95</sup>GELLNER, Ernest. *Nación y nacionalismo*. Madrid: Alianza, 1998, pág. 19.

<sup>96</sup>COLOM, Francisco. "*Lealtades compartidas lealtades divididas: la pertenencia política en Estados plurinacionales*", en *Revista online Isegoría*, N<sup>o</sup> 14, 1996. [Disponible online]



governabilidad y de las exigencias del ámbito económico las que llevan necesariamente a la gestión de esta unidad comunitaria.

La idea de Colom, de una doble pertenencia echada a andar en la construcción de los estados modernos posibilita una acertada comprensión de la problemática en torno a la ciudadanía contemporánea. Se da una relación conflictiva entre estos dos ejes, por un lado, una visión política universalista, muy propia de la modernidad, articulada en torno a la idea de una ciudadanía cosmopolita, es decir fuera de las restricciones propias de alguna cultura particular y por otro lado una proyección aparentemente opuesta donde la pertenencia a una determinada formación cultural asentada en determinado espacio territorial constituye el fundamento de la participación política. Relación conflictiva que ha marcado gran parte de la historia política contemporánea de occidente. Pues, el posicionamiento de la idea de una ciudadanía cosmopolita propia de la modernidad, no ha sido posible, sino a través de la consolidación de una ciudadanía etnocultural y territorialmente enraizada. Paradoja política altamente productiva y desencadenadora de un proceso tensionado por la oscilación entre estos dos polos, que va del anhelo universalizante, pero sin arraigo a un chovinismo excluyente y localista.

El proyecto Liberal republicano, en ese sentido, requiere una comunidad homogénea que responda como un nosotros, y haga posible su interpelación como tal. Efectivamente, a pesar de su afán individualizante, este modelo político es dependiente de la construcción de un nosotros, de una comunidad, pues sólo dentro de ella es posible ser reconocido como átomo, individuo, ciudadano. Sin esa comunidad que establezca la regla individualizante, no hay ciudadanos. Visto desde este punto de vista la teoría contractualista muestra la emergencia de una comunidad racionalmente fundada por individuos, que la constituyen con el fin de seguir siendo individuos<sup>97</sup>. En efecto, la visión contractualista plantea una

---

<sup>97</sup>En ese sentido, la constitución de la nación, se convierte en tarea primordial del estado. Es necesario posibilitar el surgimiento de un nosotros. Constituir ese nosotros, que sea capaz de reconocer la regla. Es necesario afirmar la regla: *aquí cada uno cuenta*

situación previa caracterizada por la dinámica de individuos dispersos, altamente competitivos que, en la búsqueda de satisfacer sus intereses, disponen de todas sus fuerzas y capacidades en la relación con otros, pudiendo consolidar en función de éstas la permanencia y cobertura de su potencia. Las agrupaciones que pudieran establecer en esa situación tienen un carácter eminentemente instrumental, motivadas por intereses comunes de sobrevivencia y agenciamientos de poder. Esta situación no logra permanecer en el tiempo, nuevas fuerzas rompen constantemente el precario equilibrio, haciendo necesario según la teoría, avanzar hacia la constitución de un poder centralizado. El pacto que da origen al Estado, es una nueva decisión instrumental acordada, teóricamente, por el conjunto de los individuos, consistente en la exclusión del uso individual de la violencia. Desde aquel momento sólo el estado tiene la potestad de su uso, subordinando al conjunto de individuos, ahora ciudadanos, a su autoridad.

La pregunta por quiénes son ciudadanos susceptibles de subordinación de aquel estado, nos lleva nuevamente a la identificación de aquella unidad colectiva delimitada territorialmente, pero también podríamos plantear la misma cuestión en relación al tipo de vínculo que sostiene a aquella congregación humana para realizar el pacto de sociedad, es de tipo territorial, es la lengua, es religiosa, es cultural, es de clase, etc.

El carácter instrumental asignado a la conformación del estado y de acuerdo a ello al surgimiento de una comunidad política, presenta una serie de problemáticas tanto en el plano teórico como práctico. Sugiere que el vínculo entre los ciudadanos es meramente utilitario, pues se constituye un dispositivo colectivo en función de maximizar las posibilidades de desarrollo individual. En el fondo prevalece de acuerdo a la terminología de Taylor la condición atomista, según la cual las unidades fundamentales del derecho son los individuos. El colectivo o comunidad no tendría valor en sí mismo, así como tampoco un estatuto propio, la formación

---

*o cada uno vale uno.* Afirmer la regla, resguardarla y garantizarla es la tarea del estado y por ello se constituye.

colectiva tiene como objetivo la consolidación de un estatuto para el ciudadano, y en ese plano aparece sólo como un instrumento a través del cual es posible alcanzar dicho fin. Bajo esta lógica afirmar y proyectar una identidad colectiva, cae de lleno en el ámbito ideológico, imaginal. Un relato intencionadamente proyectado para dar forma a un colectivo inventado. Proyectado este modelo interpretativo sobre el terreno político real, podemos ver como esta comunidad necesaria, está íntimamente relacionada con la generación de la idea de nación. La nación sería el colectivo o cuerpo social que se reconoce como unidad distinta y que se identifica a cabalidad con el Estado en formación.

La generación de un Estado moderno requiere la conformación de una comunidad que responda, que sea capaz de ser interpelada. En ese sentido la idea de *una nación, un pueblo*, que se identifique como singular, que se reconozca distinto y sea capaz de apropiarse de este tramado político económico ha sido asumida como tarea de estado, implementando desde su centralidad administrativa una serie de dispositivos que permitan su articulación y posicionamiento. La nación se identificó con el Estado porque a partir de mediados del siglo XIX la ideología romántica del nacionalismo se convirtió en la hegemónica en la mayor parte del mundo. A partir de entonces, presuponer que todos los estados son “naciones” se convirtió en una ficción funcional para la legitimación de los estados, su ordenamiento interno, y también el orden internacional (que en realidad es apenas un orden interestatal). La organización de la educación homogénea en todo el territorio, a través de un currículum que propone una lectura dirigida de la cultura, que obliga al manejo de un idioma, que hace hincapié en determinados eventos por sobre otros, donde la historia nacional adquiere un lugar fundamental, pues viene a contar la historia de un pasado común, en torno a conflictos y héroes que han permitido esta actualidad. La idea de nación nos remite a esa construcción de identidad, que se llena de desfiles, emblemas y fechas históricas, fruto como lo señalan desde Renan a Colom, de una intencionalidad político ideológica, que a través de todos los medios de transmisión cultural va

posicionando una idea unitaria de identidad.

La nación se identificó con el Estado porque a partir de mediados del siglo XIX la ideología romántica del nacionalismo se convirtió en la hegemónica en la mayor parte del mundo. A partir de entonces, presuponer que todos los estados son "naciones" se convirtió en una ficción funcional para la legitimación de los estados, su ordenamiento interno, y también el orden internacional (que en realidad es apenas un orden interestatal)<sup>98</sup>.

La organización de la educación homogénea en todo el territorio, a través de un currículum que propone una lectura dirigida de la cultura, que obliga al manejo de un idioma, que hace hincapié en determinados eventos por sobre otros, donde la historia nacional adquiere un lugar fundamental, pues viene a contar la historia de un pasado común, en torno a conflictos y héroes que han permitido esta actualidad. La idea de nación nos remite a esa construcción de identidad, que se llena de desfiles, emblemas y fechas históricas, fruto como lo señalan desde Renan a Colom, de una intencionalidad político ideológica, que a través de todos los medios de transmisión cultural va posicionando una idea unitaria de identidad.

Con toda propiedad podríamos decir que cuando el país se propuso consolidar el estado y la identidad nacional en la segunda mitad del siglo XIX, renunció a su herencia indígena, presentando al indio como expresión de una raza inferior que nada tenía que ver con el chileno. Al momento de pensar en una identidad, nuestros intelectuales y los grupos dirigentes de la época utilizaron al indígena como un referente para insistir precisamente en lo que no querían ser<sup>99</sup>.

---

<sup>98</sup>CISNEROS, Andrés y ESCUDÉ, Carlos. *¿Qué es una Nación?*, en *Historia General de las relaciones exteriores de la Argentina*. Buenos Aires: CEMA, 2000. [Disponible online]

<sup>99</sup>PINTO, Jorge. *Las heridas no cicatrizadas. La exclusión del mapuche en Chile en la segunda mitad del siglo XIX*, en BOCCARA, Guillaume. (ed.) *Colonización, resistencia y mestizaje en las Américas (siglos XVI-XX)*. Quito: Abya-Yala/IFEA, 2002, pág. 330.

La tesis de Kymlicka al respecto señala, que en la constitución de los estados modernos siempre hubo una cultura societal definida posicionando sus intereses por sobre cualquier otro grupo de similares características, a través de una estrategia declaradamente asimilacionista. Esto se verifica en la definición de un idioma, de un calendario de fiestas oficiales, etc., que serán impuestas a través de una serie de instituciones públicas que permiten la reproducción y proyección de aquel colectivo como ideal de comunidad. De acuerdo a esta visión el individuo se encuentra siempre involucrado en formaciones colectivas, no es posible pensar en un individuo asocial. Efectivamente la imagen del contrato, requiere un contexto anterior de carácter comunitario, que de un piso común a la gestión individual involucrada en el acto de pactar. Los individuos partícipes del pacto son necesariamente miembros de determinadas unidades geopolíticas anteriores, que permitirán establecer las coordenadas fundamentales de delimitación del nuevo estado cultural y territorialmente. Lo que está en juego en las teorías contractualistas no es la posibilidad de un estado de carácter universal, sino más bien la constitución de un nuevo modelo de legitimidad del poder dentro de unidades geopolíticas determinadas. En el plano concreto, esta interpretación del poder, es utilizada para legitimar nuevas fuerzas políticas en un contexto global de transformación social, pero bajo una estricta lógica de comunidades territoriales.

Nuestro problema emerge al considerar que los límites territoriales proyectados por estas unidades estatales en formación coinciden o implican territorios atribuidos por otras comunidades. Esta situación es altamente recurrente. Es una cultura societal la que hegemoniza el proceso de construcción del Estado subordinando a las demás a un proyecto nacional unitario. En un discurso del Ministro de hacienda, Vicente Reyes, en el año 1868 se retrata muy bien esta situación, refiriéndose en primer término a los límites territoriales del Estado de Chile, llega al tema de la obediencia de sus habitantes:

...si tampoco puede desconocerse que hay una fracción de habitantes en nuestro territorio que se llama araucanos, pero que para mí son también chilenos, ¿en virtud de qué derecho

o no un hecho que hay en Chile habitantes que no reconocen nuestra autoridad, ni ejercen uno solo de los actos de la vida civilizada, y que no tienen nuestra religión? Es cierto. Chile no debe soportar eso sin mengua de su dignidad y de su nombre<sup>100</sup>.

El hecho, que geográficamente el territorio mapuche dividiera el proyectado territorio de Chile fue haciendo cada vez más peso a favor de su incorporación definitiva. Es así como se llega a plantear que territorialmente la Araucanía era chilena pero los araucanos miembros de otra nación. En una discusión en el Congreso el diputado por Illapel José Gaspar Marín hace la siguiente alocución que es citada por Pinto en el texto antes señalado, que ilustra de mejor forma el contexto del tema:

Los araucanos i demás indígenas se han reputado como naciones extranjeras: con ellos se han celebrado tratados de paz i otras estipulaciones y lo que es más, en los parlamentos se han fijado los límites de cada territorio, cosas que no se practican sino entre naciones distintas i reconocidas i no puedo comprender que al presente el Congreso se proponga darles leyes, no como a nación i si como a hombres reunidos, sin explorar su voluntad, sin preceder una convención i sin ser representados en la legislatura<sup>101</sup>.

El desarrollo de este debate en el tiempo, fue inclinando la balanza hacia la incorporación-exclusión definitiva. En la medida que aumentó el conocimiento de la zona a través de investigaciones financiadas por el Estado chileno, también se fueron acrecentando los intereses por los recursos económicos de este territorio hasta ese momento desconocido. Por otro lado, la admiración por lo europeo fue calando profundo en nuestra cultura, tal que se comienza a importar estilos y modos de vida, así como a ofrecer territorios para migraciones europeas, en detrimento de las poblaciones originarias que poco a poco van perdiendo terreno en el

---

<sup>100</sup>Citado por BOCCARA, Guillaume. (ed.) *Colonización, resistencia...*, pág. 12.

<sup>101</sup>Citado por Pinto, Jorge. *La formación del estado, la nación y el pueblo mapuche, De la inclusión a la exclusión*. Santiago: Instituto de Estudios Avanzados (IDEA), Universidad de Santiago de Chile, 2000, págs. 110-111.

imaginario colectivo hasta ser consideradas como verdaderos obstáculos para el proceso civilizatorio puesto en marcha por el Estado.

El proceso de ocupación de la Araucanía tuvo como efecto directo lo que el historiador Mapuche, José Marimán, describe de la siguiente manera:

La conquista de la Araucanía, entre 1862 y 1883, significó la incorporación política de la población Mapuche al estado chileno. Esta incorporación tuvo, como primer efecto, el de transformar a los Mapuche en una minoría étnica al interior de la formación social chilena. Incorporación política compulsiva, ya que se realiza a través del sometimiento militar, ella implicó, al perder el pueblo Mapuche toda autonomía y al no serle reconocido ningún derecho político -ni cultural-específico en tanto que grupo étnico diferenciado del resto de la población nacional, la transformación de los Mapuche en minoría nacional oprimida en el seno del Estado nación chileno <sup>102</sup>.

Desde la mitad del siglo XIX se desarrolla el proceso de instalación del Estado en esas tierras, formando la provincia de Arauco, unidad político administrativa que anexa definitivamente esta región al Estado de Chile. Para ello se va reglamentando la propiedad de las tierras, las formas de establecer contratos con indígenas, la instauración de autoridades e instituciones, que en poco o nada tenían relación con la cultura mapuche.

El Estado aprovechó una situación especialmente propicia para imponer por la fuerza su soberanía en los territorios de Arauco, con un ejército que venía con una experiencia de triunfo como la Guerra del Pacífico y un estado de ánimo triunfalista de la opinión pública. Después del año 1883<sup>103</sup>, que marca la derrota final, y la pérdida de la independencia política y territorial mapuche, se consolida la presencia del Estado

---

<sup>102</sup>MARIMÁN, José. "*Cuestión mapuche, descentralización del estado y autonomía regional*", en *Cahiers du Monde Hispanique et Luso-Bresilien*, N° 59, 1992, Toulouse, Caravelle. [Disponible online]

<sup>103</sup>Entre 1870 y 1878, la línea de frontera avanzó hasta Traiguén. Una vez terminada la guerra del Pacífico, la segunda etapa de ocupación del territorio indígena, la última y la más violenta, se desarrolló entre los años 1881 y 1883. La campaña militar, que bajo muchos aspectos se parece a las antiguas malocas hispanocriollas del siglo XVII

en la Araucanía y ya no hay impedimentos para la apropiación fiscal y privada de las tierras antes defendidas por este pueblo.

El patrimonio territorial de 10 millones de hectáreas reconocidas por la corona española a través de 28 *parlamentos* y posteriormente por el gobierno de Ramón Freire, en plena República, quedó durante ese periodo drásticamente reducido a 500 mil hectáreas (5%) el 95% restante, de acuerdo a los estudios de José Aylwin y Martín Correa, fue apropiado por el Estado y distribuido a través de distintos mecanismos regulados por decretos leyes, como lo fue la colonización con extranjeros y nacionales, la fundación de pueblos, la constitución de una propiedad fiscal, las subastas públicas y los pagos por servicios a la oficialidad del ejército<sup>104</sup>.

Vemos como el discurso moderno proyectado por el Estado emergente durante el proceso de independencia en el cual los mapuche, son constantemente convocados en calidad de ciudadanos de la república, muestra su lado colonialista 50 años más tarde; cuando el discurso ya no convoca, ni intenta convencer al otro de las virtudes de una ciudadanía republicana y se convierte en una lucha desatada por el territorio. El estado de Chile considera que el espacio territorial de los Mapuche, es parte del territorio nacional, y en esa medida se cree con el derecho de integrar a sus habitantes a la comunidad nacional.

El problema desde este punto de vista se traslada desde un ámbito ideológico cultural, a un plano territorial. Debemos en estricto rigor hablar de Estado, nación y territorio, para referirnos al complejo proceso envuelto en la gestación de los países latinoamericanos emergentes.

---

(cosechas y ranchos quemados, ganado robado, mujeres y niños tomados prisioneros), se acabó en 1883 con la refundación de la ciudad precordillerana de Villarrica. La singular resistencia de los Mapuches había terminado. Véase BOCCARA, Guillaume y SEGUEL-BOCCARA, Ingrid, "*Políticas indígenas en Chile (siglos XIX y XX), de la asimilación al pluralismo -El Caso Mapuche-*", en *Revista de Indias*, vol. LIX, N° 217, 1999, págs. 741-774. [Disponible online]

<sup>104</sup>MARIMÁN, Pablo. *La incorporación araucana (1946- 1950), En el Quehacer del Diputado Venancio Coñuepan*. Tesis para optar al grado de magíster en Historia con mención en etnohistoria. Santiago: Facultad de Filosofía y Humanidades, Universidad de Chile, 2007, pág. 1.



La constitución de un Estado y una nación, conlleva necesariamente una habilitación territorial, como espacio físico delimitado y delimitador de lo propio. Delimitando sus contornos, establece la demarcación con un otro. Límites que constituyen la frontera entre diferentes legítimos. Nos parece muy relevante para entender este punto la lectura que hace Schmitt del sistema de derecho en ejercicio durante el siglo XIX en Europa que establece los parámetros para la acción colonizadora:

...la toma de una tierra libre fuera de Europa representaba un problema completamente distinto. Este suelo podía ser ocupado libremente en tanto no perteneciera aún, en el sentido del Derecho europeo interestatal, a un Estado. Entre los pueblos no civilizados en absoluto, el poder de los jefes nativos no era un *imperium*, y la explotación del suelo por los indígenas no era propiedad. El Estado que efectúa la toma la tierra puede tratar el suelo colonial tomado, en lo que se refiere a la propiedad privada, el *dominium*, como suelo sin dueño, al igual que, según el Derecho de Gentes, es tierra sin dueño en cuanto al *imperium*. Puede eliminar los derechos de los indígenas sobre el suelo y declararse propietario exclusivo de todo el suelo <sup>105</sup>.

Cabe consignar que los estados latinoamericanos emergentes se sitúan en este contexto jurídico. Por lo cual también podemos plantear que la acción de ocupación de la Araucanía responde a un tipo de acción colonizadora emprendida por el estado chileno, *una toma de tierra*, de un territorio y su población que hasta ese momento no estaba bajo la administración de ningún Estado. El historiador y antropólogo Boccara así lo plantea:

En conformidad con la doctrina dominante de la época, los juristas chilenos sostenían que los únicos derechos territoriales válidos eran los existentes en el seno de las sociedades organizadas según las formas políticas modernas, las del Estado. En un contexto en que el evolucionismo se había impuesto como ideología dominante, los "pueblos civilizados" tenían el deber de hacer caso omiso de los derechos de los "salvajes" <sup>106</sup>.

---

<sup>105</sup>SCHMITT, Carl. *El concepto de lo político*. Madrid: Alianza, 2002, pág. 197.

<sup>106</sup>BOCCARA, Guillaume y SEGUEL-BOCCARA, Ingrid. *Op. cit.* [Disponible online]

En ese sentido cabe plantear que el estado chileno completó en 70 años la tarea colonizadora que el imperio español no había logrado en 300. La otra cara de la ciudadanía que aparece bajo la forma de la propiedad privada individual, abre una dimensión de enorme trascendencia a la hora de abordar la problemática indígena. Se ha recordado acá, cómo los mapuches son reconocidos como ciudadanos. Así lo muestran las primeras proclamas de la independencia donde se señala la igualdad de estatuto de todos los habitantes del territorio. Los Mapuches y demás indígenas serían considerados desde aquel momento, 1819, "*...ciudadanos chilenos, y libres como los demás habitantes del Estado concurriendo por sí mismos a la celebración de toda clase de contratos...*" Esta condición de ciudadano, tiene el objetivo, a decir de O'Higgins, de reparar los abusos cometidos por el sistema colonial español, igualando a indios y chilenos en una misma condición, señalando además que este nuevo estatuto permitiría a los indios realizar todo tipo de contratos. Claramente se pretende integrar con ello de manera cabal a los mapuches al tramado liberal de tipo contractualista. En esa misma dirección el estado en 1823, en un intento de establecer y cuantificar las tierras de propiedad fiscal, se da por tarea determinar las propiedades indígenas legitimando las posesiones que estos puedan demostrar. Esto es especialmente significativo para los mapuches y otros indígenas del centro, pues efectivamente más allá del Bío Bío, el estado no tiene potestad. Las repercusiones de estas políticas tienen durante el siglo XIX profundas implicancias para el desarrollo de las disputas entre el estado y las comunidades indígenas en general. El historiador argentino Halperín Donghi apunta en esa perspectiva:

...las reformas legales minaron la base jurídica de la existencia de estas comunidades, ya fuera porque impusieron la división patrimonial entre los miembros de la comunidad -que se convirtieron en propietarios con el derecho de vender las tierras, un derecho que no siempre se reconocía legalmente pero que de todas maneras podía practicarse-, o bien porque convirtieron la tierra comunal en usufructo del Estado (que entonces pudo venderla, junto con las otras tierras públicas, a particulares)<sup>107</sup>.

Al analizar las tesis contractualistas, hemos puesto de manifiesto, que el estado que emerge producto del pacto, tiene por objetivo el resguardo de la propiedad privada. También señalamos el paso de la posesión a la propiedad. En los albores de la república, dichos postulados son puestos en ejercicio a propósito de la situación de los indígenas sus tierras y territorios. Se observa una misma dirección en esta temática que va de la definición de la condición de ciudadano del indígena, la delimitación de su posesión y conversión en propiedad, (en un primer momento sin derecho a enajenar, ni subdividir), hasta la ley de la dictadura militar que en su afán neoliberal, levanta la restricción a la propiedad indígena disolviendo cualquier impedimento de compra y venta, llevando el tema de la igualdad y la libertad de contratar a su máxima expresión. Las tensiones en el desarrollo de las políticas públicas respecto a este tema han estado tensionadas por esta perspectiva, que Samaniego sintetiza de esta manera:

Distinguimos entonces dos tendencias principales. Por un lado, las acciones y mentalidades propias de quienes han buscado la entrega de las tierras comunitarias mapuche a 'las leyes del mercado', y así, la 'adecuación' de las identidades indígenas y sus derechos a una ciudadanía, un Estado y una legislación 'homogéneos'; se trata de la matriz ideopolítica liberal 'asimilacionista'. Por otro lado, quienes han sostenido la indivisibilidad de la propiedad colectiva de la tierra detentada por la comunidad indígena, porque allí reside el fundamento histórico de la identidad étnico-social y de los derechos colectivos indígenas<sup>108</sup>.

Nos parece que hay una lógica común dando vuelta en el decreto de 1823 y el decreto Ley 2.568 de 1978. Son decretos que intentan subordinar al pueblo Mapuche a una forma jurídico - política determinada. Ésta

---

<sup>107</sup>HALPERÍN DONGHI, Tulio y GLADE, William, *et. al. Historia Económica de América Latina, Desde la Independencia a nuestros días*, traducción de Àngels Solà, Jordi Beltrán y Magdalena Chocano. Barcelona: Crítica, 1991, pág. 45.

<sup>108</sup>SAMANIEGO, Augusto. "*Mentalidades políticas wingkas ante la 'comunidad agraria inalienable' y el pueblo mapuche, (de Ibáñez a Ibáñez, 1927-1958)*", en *Revista de Historia Social y de las Mentalidades*, N° XI, vol. 1, 2007, Santiago: Departamento de Historia. Universidad de Santiago de Chile, págs. 141-165.

no sólo dice relación con una forma política de posicionamiento político individual, como la ciudadanía, sino también con su dimensión económica asociada a la propiedad privada. Situación que es vista por Mariátegui en su estudio de la realidad indígena peruana:

El carácter individualista de la legislación de la República ha favorecido, incuestionablemente, la absorción de la propiedad indígena por el latifundismo. La situación del indio, a este respecto, estaba contemplada con mayor realismo por la legislación española<sup>109</sup>.

Así, como lo señala Mariátegui, la institucionalidad colonial, dado su carácter corporativista, tenía mayor capacidad para reconocer derechos colectivos, así como el carácter de la propiedad comunitaria. La lógica homogeneizante del liberalismo, impuesto bajo la forma del republicanismo, por el Estado emergente en Chile, tiene un trasfondo eminentemente atomista, pues lo que se intenta es desarticular las formas corporativas del antiguo régimen presentes en la colonia, dando inicio a una fórmula de asignación de derechos en base a un criterio individualista.

---

<sup>109</sup>MARIÁTEGUI, José Carlos. *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*. Venezuela: Biblioteca Ayacucho, 1996, págs. 36-37.

# La Ilustración: uso público de la razón y comunicabilidad universal

Hemos dado cuenta anteriormente de dos planos conceptuales que ponen en movimiento el discurso filosófico - político de la Modernidad. Uno de ellos es la articulación de un tramado discursivo reconocido como Filosofía de la Historia, a través del cual establecer las determinaciones del devenir histórico de la humanidad, señalar la orientación y proyectar la acción en función de una meta de carácter universal. Esta meta hace de lo histórico un proceso de desarrollo de individuos libres y racionales. Un segundo plano es la teoría contractualista, que fundamenta una perspectiva del poder en base a la idea de un convenio realizado por individuos, dando comienzo con dicho pacto a una comunidad política que garantizará a su vez, los derechos fundamentales de sus miembros ahora convertidos en ciudadanos. En este plano hemos destacado el quiebre jurídico político que conlleva, en tanto rompe con el sistema corporativo de antiguo régimen y se proyecta la figura del individuo como único sujeto de derecho y asociado a éste, de manera indisoluble la propiedad privada. Ahora nos adentraremos en la revisión de un tercer ámbito, reconocido como la esfera de lo público, plano conceptual estrechamente vinculado a la articulación y posicionamiento de la modernidad, en tanto se constituye como eje dinamizador de la nueva configuración política.

Lo público en términos conceptuales refiere a un espacio de encuentro e interacción comunicativa entre ciudadanos que tiene por fin la articulación de juicios políticos legítimamente fundados. Lo público involucra el reconocimiento del carácter racional que debe fundamentar la dinámica de lo político. Siendo lo racional lo más homogéneamente repartido en

la humanidad, serán todos los individuos, de alguna manera, responsables de la articulación de los conocimientos y juicios necesarios para el desenvolvimiento de la sociedad.

El complejo y largo proceso de posicionamiento del concepto de individuo, se manifiesta en el lugar fundamental alcanzado por el individuo que en tanto sujeto racional y autónomo se constituye como unidad central del quehacer social. Su capacidad racional lo faculta para actuar de manera coherente en los ámbitos moral, cognitivo y también político. Bajo estas condiciones, lo público aparece como la consumación de este proceso, instalando de lleno al individuo en el escenario del poder. No habrá ningún ámbito de lo social y lo político que pueda escapar a la mirada crítica de los ciudadanos.

Desde esa perspectiva lo público implica la consolidación del ámbito individual y de su autonomía respecto al marco político general. Chartier en su estudio acerca de la opinión pública, podrá especial atención al carácter rupturista que esta nueva forma cultural adopta en el contexto de lucha contra el antiguo régimen:

La institución de lo privado, como forma de experiencia y conjunto de valores, hizo posible el surgimiento de un espacio autónomo con respecto a la autoridad estatal, y crítico frente a esta última. Al poner en su haber los imperativos éticos negados por la razón de estado, al practicar el libre ejercicio de la facultad de juzgar, al anular las sujeciones obligadas de la sociedad de los estamentos y de las corporaciones, las instituciones y las asociaciones fundadas en los derechos de las personas privadas instalaron en el tejido de la monarquía absoluta una esfera de discursos que socavan sus principios<sup>110</sup>.

La filósofa feminista Behabib, reconoce en esta dinámica la matriz de los movimientos emancipatorios contemporáneos:

---

<sup>110</sup>CHARTIER, Roger. *Espacio Público, crítica y desacralización en el siglo XVIII*. Barcelona: Gedisa, 1995, pág. 218.

Todas las luchas contra la opresión en el mundo moderno comienzan por redefinir lo que previamente se consideró "privado", no público y cuestiones no políticas como asuntos de interés público, de justicia, o espacios de poder que necesitan de la legitimación discursiva<sup>111</sup>.

Sin embargo, posicionar lo público ha requerido, en primer lugar, recuperar el concepto de opinión, como dinámica y sentido de un concepto más amplio y legitimado cognitivamente, como el de opinión pública. Esto aparece para diversos autores como eje fundamental en la configuración de la Modernidad.

El paso que significa cambiar el modelo de autoridad del antiguo régimen basado en esquemas y procedimientos corporativos que consagran en base a una perspectiva teocrática formas excluyentes de participación política, a uno donde será la razón presente en cada individuo la que debe proveer los sentidos necesarios para la vida en comunidad, hace emerger una reconceptualización de la opinión, pasando de una forma de juicio particular, y por tanto exenta de validez, a un tipo de juicio que en relación con juicios también particulares de los demás individuos permitirán la construcción de un juicio de validez universal. Taylor, uno de los tantos filósofos que ha reflexionado sobre el tema, se refiere a este cambio conceptual, estableciendo el contraste con la antigua manera de concebir la opinión señala:

La "opinión de la humanidad" es vista como 1) irreflexiva, 2) no mediada por la discusión y la crítica, y 3) inculcada pasivamente en cada una de las sucesivas generaciones. La opinión pública en contraste, quiere 1) ser producto de la reflexión, 2) emerger de la discusión, y 3) reflejar un consenso activamente producido <sup>112</sup>.

La publicidad da tribuna al libre juego de la opinión, articulando una dinámica de construcción de juicios políticos legitimados en un nuevo

---

<sup>111</sup>BENHABIB, Seyla. *El ser y el otro...*, pág 118

<sup>112</sup>TAYLOR, Charles. *Argumentos Filosóficos, ensayos sobre el conocimiento, el lenguaje y la modernidad*, Barcelona: Paidós, 1997, pág. 339.

modelo de gestión del conocimiento político. Es evidente la similitud con las formas ya proyectadas por el ejercicio de la ciencia, donde una comunidad de iniciados en el quehacer científico han consolidado una forma de validación del conocimiento de alto impacto social. La ciencia utiliza procedimientos argumentales no sólo en la etapa de difusión de sus planteamientos sino como mecanismo apropiado de validación de aquellos. En lo público se consolida una forma de articulación de conocimiento políticamente válido en la medida que asistimos a una producción comunitaria de sentido, es el colectivo el que determina la validez de las argumentaciones. Cuando argumentamos respecto a la validez de nuestra acción o enjuicamos a otro respecto de la suya, al igual que cuando hacemos público diferentes juicios sean críticos o en defensa de determinados temas de gestión pública y privada, es porque estamos en condiciones de respaldar aquel juicio. Esto es, establecer nexos válidos que permitan conectar aquella opinión con algún sistema de referencia más o menos abstracto que actúe como marco o pretensión de validez de aquel juicio. Validación que en último caso, sólo se alcanza en su recepción comunitaria.

Es su puesta en la escena pública, lugar de exposición y debate de juicios, lo que va validando y fundamentando el carácter racional de la opinión pública, como dinámica prioritaria de la actividad de la polis. El carácter político que asume la discusión es expuesto de muy buena manera en esta cita de un periódico chileno “La Asamblea Constituyente”, de mediados del siglo XIX:

Así, todo gobierno que quiera cimentar la paz y el orden sobre sólidas bases, es decir, sobre las bases de la conformidad de las voluntades y la unidad de los esfuerzos, debe tomar por punto de partida de su sistema la discusión: la discusión en todo, por todo y para todo. No hay para ese gran agente de poder, de progreso social, limitación alguna posible. Sabéis cuál es el medio de realizar ese gobierno (de todos por todos)? La discusión en todas las esferas de la vida y de la actividad de la sociedad. Proclámese pues la discusión como primer elemento de gobierno y todo está conseguido. Libertad de



discusión para todos<sup>113</sup>.

La propuesta de una humanidad que actúa guiada por su razón tanto en lo moral como en lo político, es el gesto de autonomía que marca definitivamente el cambio de paradigma. Se trata de legitimar la participación ciudadana en el escenario político emergente, a través de procedimientos racionales. La disputa racional, el enfrentamiento de ideas, la posibilidad de contrastar interpretaciones e intereses, tiene un grado de legitimidad en el contexto intelectual de los pensadores modernos casi incuestionable. Esto da cuenta de un proceso muy fuerte de posicionamiento de la racionalidad y de la forma abierta y disputada de proceder en su ámbito. En el contexto de emergencia del pensamiento Moderno, la Razón, con mayúscula, ocupa un lugar fundamental. Spinoza confía plenamente en la efectividad de la razón como lugar en el cual intereses en conflicto son zanjados, por su parte Kant:

...ya en la Crítica de la Razón Pura, había asignado al consenso público entre los racionantes la función de control pragmático de la verdad. "La piedra de toque de lo tenido por cierto, ya se trate de convicción, ya de mera persuasión, es externamente, la posibilidad de comunicarlo y de que todo hombre de razón lo halle valido"<sup>114</sup>.

En la filosofía del derecho este autor lo expresa bajo la fórmula de la coincidencia de todos los juicios a pesar de la diferencia existente entre los sujetos, en ambos casos la publicidad es fundamental, de ahí el rol que juega en el nuevo escenario político.

La configuración de lo público como dinámica fundamental de lo político aparece en continuidad directa con los demás ámbitos. Lo público se sitúa de esta manera en un lugar central del modelo político de la modernidad:

---

<sup>113</sup>Citado por RUIZ, Carlos. *De la República al mercado, Ideas educacionales y política en Chile*. Santiago: LOM, 2010, pág. 220.

<sup>114</sup>HABERMAS, Jürgen. *Historia y crítica de la opinión pública, La transformación estructural de la vida pública*. México-Barcelona Ed. Gustavo Gili, 1997, pág. 141.

La esfera pública no es sólo una característica omnipresente de toda sociedad moderna, sino que juega también un papel crucial en su autojustificación como una sociedad libre que se autogobierna. Esto es como una sociedad en la que a) las personas forman sus opiniones libremente, tanto como individuos cuanto a su llegar a una opinión común, y b) tales opiniones comunes importan, pues, en cierto modo, tienen efectos sobre el gobierno o lo controlan<sup>115</sup>.

En este nuevo contexto la tensión teórica y política se concentrará en el eje inclusión/exclusión: ¿Quiénes son los legítimos participantes de este ejercicio ciudadano?

Para Kant el llamado de la ilustración es una interpelación de carácter universal, todo ser racional es llamado a constituirse como ser autónomo. Pero, así como en el ámbito de la ciudadanía establece una diferenciación basada en la pertenencia a la clase de los propietarios, reconociendo sólo a sus miembros el derecho de participar en la tarea de legislar. En el ámbito de lo público también propone una división, que delimita la participación al sector letrado de la sociedad, a la comunidad docta. Nuevamente, esta vez a través de un criterio de validación cognitiva, se adscribe a la clase privilegiada el derecho a la participación política.

Por otro lado, el liberalismo identificado con Stuart Mill, reconociendo el sentido de la opinión pública como único referente de legitimidad del ámbito político busca un modelo donde sea posible controlar el procedimiento a través del cual se manifiesta. La extensión de la participación a sectores que representan intereses opuestos a la burguesía pone en entredicho el principio de entendimiento que está tras la opinión pública de la clase propietaria, por lo cual es necesario encontrar mecanismos intermedios que permitan su control canalizando la opinión pública a través de representantes estamentales. Desactivando con ello el potencial irruptor de una participación ciudadana más horizontal.

Desde la perspectiva de Habermas<sup>116</sup>, en uno de los estudios más

---

<sup>115</sup>TAYLOR, Charles. *Argumentos...*, pág. 338.

<sup>116</sup>Véase HABERMAS, Jürgen. *Historia y crítica...*

conocidos en torno a la opinión pública, asistimos en el siglo XVIII a un proceso determinante para el desarrollo de la Modernidad, su centro será el concepto de opinión pública. La manera en que este concepto revierte la consideración que la hace aparecer tan sólo como doxa, y la postula como la dinámica y expresión del ámbito político, dice relación con una proyección de la racionalidad presente en cada sujeto. Habermas revisa el decurso del concepto de opinión que va de la consideración como simple doxa, a la instalación de su sentido moderno opinión pública, en las tradiciones inglesa, francesa y alemana. En ellas es posible verificar con matices e implicancias diferentes un mismo proceso de consagración de esta forma de intelección que en una primera aproximación aparece bajo las connotaciones de un *juicio incierto o no completamente probado*, pero que en este proceso adquiere un grado de validez absolutamente relevante para el ejercicio de lo político. En este sentido se pasa de la simple *doxa* a una forma de juicio eminentemente válida en el campo político. Este proceso de cambio aparece en el texto de Habermas como un gran ejercicio de ingeniería semántica que va construyendo nuevos sentidos, reasignando lugares y abriendo nuevos espacios de significación. En este contexto aparecen nuevamente los nombres de Hobbes, Locke, Bayle y otros, siendo los responsables de importantes giros en el uso del concepto de opinión que van sacándolo del lugar de la mera impresión, del prejuicio, hacia un lugar principal del quehacer político, como control y medida de lo social, hasta emerger con todo el protagonismo en la caracterización de Kant.

Al revisar el concepto de publicidad en Kant, Habermas destaca un proceso de transformación que está a la base del concepto de opinión pública y publicidad que dice relación con la concepción del poder: “*Únicamente la razón tiene poder*” dice Kant. De esta manera la coacción sólo puede ser legitimada en tanto que acción racional. El poder necesariamente debe legitimarse y la legitimidad es racional. Esto sólo es comprensible en la medida que se entienda la política en continuidad con la moral, es la razón práctica la que posibilita establecer el nexo nece-

sario entre estos ámbitos y entender el rol fundamental que le cabe a la publicidad como mediador.

Nos centraremos en el texto ¿Qué es Ilustración?<sup>117</sup>, para hacer una revisión de este proceso de posicionamiento de la racionalidad en el nivel político. Respondiendo a la pregunta Kant señala, que Ilustración es la posibilidad de cada persona de determinar por sí mismo su accionar, es la salida de la minoría de edad, de la "incapacidad de servirse del propio entendimiento sin la dirección de otro"<sup>118</sup>.

Uno de los obstáculos para alcanzar esta Ilustración, se refiere a cierta comodidad subjetiva, donde los sujetos prefieren mantenerse dentro de un estado de subyugación a enfrentarse a su propia libertad. En este plano destaca Kant la conformidad de la mayoría de los hombres a dejarse llevar por lo que indican sus líderes en el campo religioso, militar, político, etc. Se prefiere ser *oveja de rebaño* a tener que darse el trabajo de determinar en cada uno de estos planos la posición propia. Comodidad, conformismo, inercia, son elementos que están presentes en este estado.

La pereza y la cobardía son causa de que una gran parte de los hombres continúe a gusto en su estado de pupilo, a pesar de que hace tiempo la Naturaleza los liberó de ajena tutela; también lo son de que se haga tan fácil para otros erigirse en tutores.<sup>119</sup>

En ese sentido, la ilustración se abre a un nuevo tiempo en el devenir de lo político, se trata por un lado del reconocimiento de autodeterminación de todo ser humano, en tanto ser racional, y por otro de una interpelación a ser efectivamente autónomos. Así lo reconoce Foucault, refiriéndose al texto de Kant

...hay que concebir que el hombre no podrá salir de ese estado sino gracias a un cambio operado por él mismo sobre sí mismo. Significativamente dice Kant que esta *Aufklärung* tiene una "divisa" (*Wahlspruch*). Ahora bien, la *Wahlspruch* es una divisa heráldica, esto es, un rasgo distintivo gracias al cual uno puede ser reconocido; es, también, una instrucción

---

<sup>117</sup>Citado por HABERMAS, en Op. cit.

<sup>118</sup>KANT, Immanuel. *¿Qué es Ilustración?...*, pág. 25.

<sup>119</sup>Ibíd.

que uno se da a sí mismo y que propone a otros<sup>120</sup>.

La ilustración la podemos identificar con esta invitación/incitación a ser autónomos a romper las cadenas que mantienen a cada individuo atado a distintas formas de subordinación.

A nivel individual es la dominación de los deseos y sentimientos, la naturaleza más animal del ser humano que constriñe el comportamiento a un modo de actuación meramente mecánico. El ser humano reacciona en función a intereses particulares. En el ámbito colectivo es la subordinación a las distintas formas de organización, que en base a doctrinas y autoridad someten y condicionan al ser humano a la pasividad política. Foucault, describe el contexto en el que surge una actitud crítica muy cercana a la idea de ilustración kantiana. La iglesia aparece desplegando una serie de dispositivos de poder que imponen la necesidad de subordinación y obediencia obstruyendo la posibilidad de la autonomía individual,

La pastoral cristiana o la iglesia cristiana en tanto que desplegaba una actividad precisa y específicamente pastoral, ha desarrollado la idea -singular creo, y extraña completamente a la cultura antigua- de que cada individuo, cualesquiera que sean su edad, su estatuto, y esto de un extremo al otro de su vida y hasta en el detalle de sus acciones, debía ser gobernado y debía dejarse gobernar, es decir, dirigir hacia su salvación, por alguien a quien le liga una relación global y la mismo tiempo meticulosa, detallada, de obediencia<sup>121</sup>.

En ese contexto, la *crítica* asume un rol emancipador, posible de ser definida en palabras de Foucault, como el *arte de no ser de tal modo gobernado*.

El llamado de la Ilustración kantiano es en ambos planos; se trata de ser autónomos en el ámbito personal, romper la inclinación animal y

---

<sup>120</sup>FOUCAULT, Michel. *¿Qué es Ilustración?*, traducido por Jorge Dávila, en *Revista Actual*, N° 28, 1994. [Disponible online]

<sup>121</sup>FOUCAULT, Michel. *¿Qué es la crítica?*, en *Revista Daimon*, N°11, 1995, pág. 5-26. [Disponible online]

posicionar la racionalidad como móvil de la decisión práctica. En el campo social la autonomía dice relación con la puesta en ejercicio del potencial cognitivo de la razón, de asumir radicalmente que la dirección de la vida es un asunto de responsabilidad individual. Vemos la continuidad lógica entre ambos planos, el desarrollo moral está estrechamente vinculado a la participación en el ámbito colectivo a través de lo público. De esta manera lo plantea Foucault,

Así, es necesario considerar a la *Aufklärung*, tanto como un proceso en el cual participan los hombres de manera colectiva, como un acto de coraje que debe ser ejecutado de manera personal. Los hombres son a la vez elementos y agentes de un mismo proceso. Ellos pueden ser los actores del proceso en la medida de su participación en este último; y el proceso ocurre en la medida en que los hombres deciden ser sus actores voluntarios<sup>122</sup>.

A través de la interpelación directa a la capacidad racional existente en cada ser humano, se habilita un espacio y tiempo distinto. La Ilustración es el elemento tensional estructurante que echa a andar el despliegue de este nuevo sentido de lo político. En la medida que actualizo el potencial racional, que recojo el llamado de la ilustración, que comienzo a valerme de y con la razón, estoy legitimando su posibilidad y mejor dicho mi posibilidad de ser partícipe de la construcción de un sentido comunitario. Es a través de esta participación básica que me es permitido o me es posible abrir el tema de la orientación, de la ubicación y dirección de la humanidad. Cada ser humano en tanto dotado de razón tiene legítimo derecho y, aún más, un fundamental deber, de interpretar, exponer, dar cuenta de algo que lo involucra con los demás. Somos todos responsables de todo y en ese entendido no podemos dejar que las decisiones que tienen incidencia sobre el conjunto sean asumidas sólo por instancias que responden a intereses específicos y en su mayoría a intereses instrumentales.

El llamado de la Ilustración nos sitúa en la actualidad, como lugar desde el cual se hace necesario articular un discurso, una interpretación,

---

<sup>122</sup> *Ibid.*

que de cuenta del estado de cosas y de “mí” situación en éste. Ser capaces de construir una interpretación de zonas antes desconocidas u omitidas. Apuntar la mirada a los elementos que constituyen lo actual, articulando desde ahí una visión particular, que por un lado de cuenta de un estado de cosas haciéndolas comunicables y que por otro, pero en el mismo momento, permita situarnos en dicho escenario.

El lugar dado a la racionalidad implica una nueva forma de gestión del conocimiento, pues todo aquel que cuente con las capacidades denominadas racionales es susceptible de ser considerado un agente político, un ciudadano capaz de proyectar su parecer, su opinión respecto a contextos sociales que le son pertinentes. El *sapere aude*, nos lleva por un lado al campo cognitivo, se apela al entendimiento, a la razón en su dimensión teórica, como instrumento que permite romper el control ejercido por la creencia, el mito, la autoridad, pero también nos lleva al campo propiamente moral. Hay una decisión anterior al uso de la razón teórica o cognitiva, una decisión de carácter práctico que apunta a la puesta en ejercicio de una actitud autónoma. Es un deber ser autónomos, ser libres en el sentido kantiano, es decir ser capaces de determinar la acción conforme a la razón.

El conocimiento es el medio o instrumento a través del cual es posible realizar esta voluntad autónoma. El conocimiento permite evaluar los condicionamientos ejercidos por la naturaleza animal, así como las formas de condicionamiento social. Someter al juicio de la razón todas aquellas creencias e instituciones. Evaluar permanentemente los ámbitos en que se está envuelto. Si la meta del modelo kantiano como hemos señalado anteriormente, dice relación con el desarrollo moral de los individuos, es necesario efectivamente, generar las condiciones para la decisión autónoma, lo cual significa deslindar los elementos externos que puedan obstaculizar su ejercicio. La dinámica de lo público, de la puesta en común de juicios personales, a través de un diálogo comunitario permanente, permite la renovación constante del conocimiento a nivel social e individual, respecto a la diversidad de aspectos del mundo compartido. El

individuo construye y renueva las formas de interpretación de su entorno y proyecta su propia individualidad conforme a ello.

La sociedad que Kant está proyectando es una sociedad de conocimiento, en tanto es el desarrollo de una dinámica de exposición y confrontación de ideas racionalmente fundadas y argumentativamente expuestas, que va configurando el tramado de la política. Las distintas posiciones respecto a la diversidad de ámbitos de la sociedad son puestas en la escena pública a través de una práctica comunicacional permanente. Volvemos a Taylor, quien expresa esta idea de manera muy clara,

La opinión pública se considera elaborada por una discusión entre quienes la mantienen y en la que los diversos puntos de vista son en cierto modo confrontados y son capaces de llegar a una opinión común ... compartimos una opinión pública, si lo hacemos, porque la hemos desarrollado juntos. No tenemos punto de vista idénticos por casualidad; hemos elaborado nuestras convicciones en un acto común de definición<sup>123</sup>.

De ahí la necesidad de construir el tramado que posibilite su gestión: lo público, la publicidad y el uso público de la razón. La política tiene directa relación con este sistema de gestión del conocimiento. Para desencadenar el proceso de posicionamiento autonómico del ser humano, es necesaria la consolidación de una sociedad en la cual se promueva la libertad. La formulación clásica de esta idea aparece en Kant, *para esta ilustración no se requiere más que una cosa, libertad; y la más inocente de todas las que llevan ese nombre, a saber: libertad de hacer uso público de su razón íntegramente*<sup>124</sup>.

Se trata de propiciar el ejercicio colectivo de la racionalidad de los ciudadanos. La integridad de la razón se consolida en su uso público, en la puesta en común, en la posibilidad de comunicar a otros el parecer, el juicio, la opinión. La idea de lo público se hace más comprensible

---

<sup>123</sup>TAYLOR, Charles. *Argumentos...*, pág. 339.

<sup>124</sup>KANT, Immanuel. *¿Qué es Ilustración?*, pág. 25.



reconociendo su contraparte: lo privado. Con ello Kant refiere al ámbito institucionalizado, donde el individuo en tanto partícipe debe actuar en conformidad a lo establecido, la actuación es restringida a las reglas propias de esa instancia. En esa dimensión sólo es legítimo obedecer. Los reparos o críticas a las formas de proceder institucional no tienen cabida en este ámbito. El ámbito público es independiente de las constricciones propias de lo privado, donde en tanto ciudadanos, cada cual tiene la posibilidad, y deber moral de dar a conocer la interpretación crítica que se tenga respecto a las distintas instancias de lo privado. Proponerse como un deber hacer explícita la opinión fundada en la experiencia y el conocimiento, ponerla a la luz pública, posibilita la construcción de un nuevo tejido social. “Dar cuenta de”, hacerlo público, significa en este proceso la constitución de lo público. La acción realizada constituye el espacio mentado. Lo público aparece así como el espacio virtual de ejercicio de la ciudadanía. Lo nuevo en la propuesta kantiana reside en la necesidad de abrir y de insertarse en un espacio público. Hacer de este lugar, el legítimo lugar desde el cual dar sentido al hacer social. Hacer de lo público el espacio que constituya el orden político.

En Kant, sin embargo es el soberano quien tiene el deber de tomar en cuenta la opinión pública. Un tipo de deber político que no determina obligación, sino más bien la demostración del nivel de ilustración alcanzado por la sociedad. Por su exterioridad al tramado del poder, esto es, una dimensión donde se articulan los juicios y elementos que permiten al soberano tomar sus decisiones, lo público emerge en la aproximación kantiana como un espacio extrapolítico. Pero, es también posible interpretar la emergencia de un nuevo sentido de lo político, ya no restringido a las decisiones del soberano o al ámbito del poder del Estado, sino situado en el ejercicio mismo de la ciudadanía. Kant, habla de un deber en tanto *ciudadano del mundo*, de poner a disposición del conjunto su interpretación, emitir juicios, respecto de los temas que preocupan a la comunidad. Efectivamente, la interpretación de Taylor, en *La política liberal y la esfera pública*, así como también la de Ureña (1979) puede ser más cercana a

esta visión paradójica de Kant, que por un lado, habla de obedecer y por otro de hacer uso público de la razón, pero que finalmente deja reservado el ejercicio del poder político al soberano. Lo cierto es que estamos frente a una tensión que ha sido permanente en el desarrollo de la Modernidad, son dos formas de entender lo político, por un lado el decisionismo del soberano y por otro como participación en lo público. En Kant, quizás lo más acertado sería plantearlo como dos momentos de lo político.

En *La Paz Perpetua*, Kant va a desarrollar una conceptualización de lo político en directa relación con este ámbito. Pues, sugiere una serie de premisas de carácter negativo que permiten reconocer formas legítimas de acción política.

"Las acciones referentes al derecho de otros hombres son injustas, si su máxima no admite publicidad". Este principio debe considerarse no sólo como un principio "ético", perteneciente a la teoría de la virtud, sino como un principio "jurídico", relativo al derecho de los hombres. En efecto; una máxima que no puedo manifestar en alta voz, que ha de permanecer secreta, so pena de hacer fracasar mi propósito; una máxima que no puedo reconocer públicamente sin provocar en el acto la oposición de todos a mi proyecto; una máxima que, de ser conocida, suscitaría contra mí una enemistad necesaria y universal y, por tanto, cognoscible *a priori*; una máxima que tiene tales consecuencias las tiene forzosa-mente porque encierra una amenaza injusta al derecho de los demás<sup>125</sup>.

El ámbito de decisión propio del soberano, tendría en el marco de lo público ciertos principios que permiten proyectar un tipo de acción acorde a esta nueva configuración política de la modernidad. Esta perspectiva es consistente con la formulación que revisamos a propósito del contractualismo, que señala como criterio de legitimidad de la decisión política la posibilidad de contar con un consenso de la comunidad, *como si* el conjunto de los ciudadanos estuviera de acuerdo. En ese sentido, la racionalidad en tanto articulación de juicios posibles de universalizar tiene en lo público su escenario más propio.

<sup>125</sup>KANT, Immanuel. *La paz perpetua*. México: Porrúa, 2004, pág. 279.

Es relevante consignar por otra parte, una línea de desarrollo conceptual que emerge en el tramado de la modernidad y que intenta determinar, el estatuto epistemológico de los discursos sociales. Nos referimos al concepto de ideología. Marx va abordar, a través de este concepto el campo discursivo (mundo de las ideas) que intenta legitimar la mantención de sistemas económico-sociales, basados en el dominio de clases. Un concepto instrumental que permite dar cuenta, en el campo de las ideas, de aquellos discursos y creencias que muestran una imagen distorsionada del mundo, creando a nivel de los individuos una falsa conciencia. Esto es, una imagen epistemológicamente no adecuada a su situación real en el mundo. En ese sentido el concepto de Ideología, en la propuesta de Marx, se inserta apropiadamente en el marco de la Modernidad, estableciéndose como frontera epistémica de las construcciones discursivas. Posibilitando la diferenciación entre lo tenido por cierto, creencias, opiniones, etc., y lo efectivamente verdadero y sólo alcanzable a través de una visión científica de la realidad. En ese sentido, Marx hace incierto el potencial constructivo de la interpretación, más aún, la duda conlleva a problematizar la transparencia de lo racional. Se empiezan a cuestionar los contenidos de la Razón, haciendo aparecer raíces ocultas del pensamiento, se muestran elementos sociales que modelan y determinan formas de interpretar lo social, que impiden articular desde esta dimensión racional - interpretativa, el ideal planteado a la publicidad. Habermas refiriéndose a este punto indica que para Marx las condiciones sociales presentes en la sociedad burguesa, como ya lo establecía Hegel, muestran una contradicción que no es posible de ser desactivada por la publicidad. El sistema capitalista no puede reproducirse sin crisis como un orden natural, como se veía en Kant, aún más su proceso de proyección requiere de la apropiación de la plusvalía de aquellos que sólo cuentan con su fuerza de trabajo. Por tanto, habría una contradicción aún más profunda al interior de la sociedad burguesa, existirían clases sociales con intereses antagónicos, tal que una de ellas se mantiene y potencia sólo en desmedro de las posibilidades de la otra clase de alcanzar la condición de propietario. La opinión

pública aparece así como falsa conciencia, en tanto que enmascararía los intereses de la burguesía.

Sin embargo, según Habermas, Marx retoma el sentido que hay tras la publicidad, poniendo en un primer momento el énfasis en el sentido ideológico que hay en ella, para en un segundo momento apuntar hacia las condiciones que determinan este falseamiento de la realidad. Para ello, la crítica se dirige a la forma y criterios que determinan la posibilidad de acceder a la publicidad, de convertirse en un ciudadano legítimo. Criterios que hablan por un lado de la igualdad de oportunidades de convertirse por talento y/o suerte en propietario, y de la igualación que se establece entre *propietario* y *hombre*, pues dado el marco contradictorio de intereses económicos estos tendrían la necesidad de defender el modelo económico anteponiendo sus intereses particulares a los propios de la sociedad.

El problema para Marx reside, en la restrictiva condición de ciudadano, que estaría determinada en este caso por la estructura propia del modelo burgués, y en tanto tal, presa de un proceso ideológico determinado. Sería este el problema que hace imposible el sentido de la publicidad y de la opinión pública. Por tanto la salida y la posible recuperación de su sentido fundamental, pasa por la *neutralización de las relaciones de poder*.

En ese entendido, Marx recupera el sentido emancipatorio de la publicidad presagiando que, en la medida que las capas no burguesas de la sociedad comiencen a participar de la publicidad, esto es, a exigir y realizar su condición de ciudadanos, la sociedad misma se hará política. Marx, hace aparecer el carácter histórico de la publicidad en tanto señala que su articulación se da dentro de un esquema donde la sociedad está separada del estado, y donde sólo un sector está en condiciones de participar activamente del proceso político. El mismo devenir de la publicidad burguesa que comienza a dar voces de alarma al ver la activa participación en ella de sectores que no teniendo efectivamente alguna propiedad no están interesados en el mantenimiento de la sociedad como esfera privada,

muestran el camino a seguir por Marx. En esa misma lógica plantea que una publicidad efectivamente ampliada al conjunto de la sociedad rompería con esa estructura burguesa. El tráfico mercantil pasaría a ser un asunto de interés general y no sólo de aquellos que tiene algún grado de compromiso con ella. Todos los asuntos que competen a la reproducción social son parte del campo de interés de la publicidad ahora de una publicidad democrático - revolucionaria. Habermas encuentra una conexión directa entre este planteamiento y el posterior programa de Marx que apunta a la socialización de los medios de producción.

En este modelo, *la autonomía no se basa en la propiedad privada*, sino en el campo de la publicidad misma. Se trata de una nueva revolución política que termina de realizar la ruptura provocada por la sociedad burguesa, integrando definitivamente a todos los componentes a la condición de ciudadanos, y en tanto tales a la de hombres. Cabe consignar en este punto, a Recabarren fundador del Partido Comunista de Chile y su vínculo con el desarrollo de la prensa obrera.

Así también, Habermas, desarrolla nuevamente el concepto de lo público en su Teoría de la Acción Comunicativa. El supuesto principal es que el lenguaje tiene por función el entendimiento, considerado, como la búsqueda de consenso entre individuos y mundos de vida. Este es el *telos* de toda comunicación y es el que guía toda su propuesta. Para entenderla, es necesario recurrir a otro concepto, el de Razón Comunicativa. Este se establece en oposición al de razón instrumental y se define por su afán de entendimiento y capacidad para conducirse e interactuar desde conocimientos falibles. No se trata entonces, de verdades absolutas, sino de consensos construidos intersubjetivamente mediante procesos de argumentación y contrargumentación dados a partir de las prácticas comunicativas. Aún cuando sea posible que destacados investigadores, individualmente lleguen a teorías, leyes y experimentos notables, esto sólo tendrá carácter de científico al ser aprobado por un auditorio como la comunidad científica.

En ese sentido, encontramos un plano, una perspectiva que nos permite afirmar que no es el acceso privilegiado a la verdad, ni la naturaleza de los objetos con los que trata, lo que hace de la ciencia un ámbito del quehacer humano especialmente diferenciado, sino que en tanto tradición, e institución ha construido en base a un marco de definiciones y principios modeladores un comportamiento intelectual determinado, estableciendo teorías, leyes, formas y procedimientos de evaluación y difusión que la posicionan como tal. Los procedimientos propios de la comunidad científica, en tanto dinámica articulada únicamente en función de la obtención de conocimientos, se convierten en el paradigma de todo acto comunicacional. Para Habermas, el acto comunicativo por excelencia es aquel donde los individuos, dejan fuera todas sus prerrogativas institucionalizadas, esto es, jerarquía y rol, para abrir paso a una interacción susceptible de continuas evaluaciones, las cuales se dan de acuerdo a criterios únicamente racionales -criterios que sí son universalmente necesarios.

Voy a desarrollar la tesis de que todo agente que actúe comunicativamente tiene que entablar en la ejecución de cualquier acto de habla pretensiones universales de validez y suponer que tales pretensiones pueden desempeñarse<sup>126</sup>.

En este caso se sostiene un lugar privilegiado para el acto comunicacional, como único espacio que permite la afirmación de lo tenido por cierto, la verdad en ese sentido, tiene una dimensión pragmática que la soporta. Por otro lado y en consecuencia, la validez también responde a esta dimensión pues, tratándose de un acto comunicativo es el otro racional el que otorga dicha calidad. Aparece el lugar del otro en tanto ser dotado, también de razón, que lo halle válido, esto es, que lo dicho, lo manifestado, alcanza su grado de validez en tanto un público dotado de razón valide su pretensión. Volvemos a reconocer que no se trata de la adecuación a un marco regulatorio a un canon epistemológico determinado, sino a un acto comunicacional donde las capacidades racionales

---

<sup>126</sup>HABERMAS, Jürgen. *Teoría de la acción comunicativa: complementos y estudios previos*, Introducción y traducción por M. Jimenez Redondo. Madrid: Cátedra, 1989, pág. 300.

actúan de manera eficiente. La teoría de la argumentación, así como la situación ideal de comunicación, se constituyen en las claves para orientar la validación de las prácticas comunicativas, referidas tanto al campo científico como al discurso práctico donde lo que está en juego son las normas morales de una sociedad. El filósofo no es el encargado de determinar aquellas normas sino establecer las condiciones mediante las cuales la sociedad puede llegar a acuerdo sobre ellas.

Lo público no puede sino aparecer como la construcción de un espacio de encuentro que permita la reunión de la diversidad. Al aceptar que la constitución de sujetos, la conformación de la persona, pasa por la apropiación que se haga de la actualidad y reconociendo que dicha apropiación es necesariamente disímil pues muestra la fragmentación de la herencia, la sociedad que proyecta Habermas es aquella que es capaz de generar canales de encuentro y participación de lo distinto, que se recrea en *el decir y hacer* de los convocados. Actualidad que sólo se deja leer desde la consideración de la propia herencia, esto es, de los elementos que han marcado el encuentro con lo actual; siempre subjetivo y personal, pero que recoge fragmentariamente el pasar, las huellas de un devenir. Es el reconocimiento de la diferencia, viendo en ella a la vez la posibilidad de proyectar nuevas formas de ser y estar en lo social.

Marco teórico que permite entender la propuesta habermasiana de democracia deliberativa, en la que se apela a la articulación de espacios públicos de deliberación. Donde los sujetos directamente afectados por situaciones de orden comunitario deben tomar las decisiones adecuadas, tras instancias de diálogo racionales, esto es, en base, únicamente, a la validez intersubjetiva de los argumentos esgrimidos.

## **1. Lo público en la naciente República de Chile**

Habiendo reconocido el valor central que alcanza la configuración del espacio público en el desarrollo de la modernidad, es pertinente preguntarse

por la manera en que se da el proceso de articulación y posicionamiento de este ámbito en Chile. Una perspectiva que nos permite acercarnos a ese proceso es planteada por la historiadora Sol Serrano<sup>127</sup>. Ella sostiene la tesis: *Chile, una República Católica*, como caracterización política general para dar cuenta de los procesos del siglo XIX. Esto reflejaría las modulaciones en la que se da posicionamiento de la modernidad en la naciente república.

Se identifica a Chile como una república Católica, a propósito del lugar que le da las distintas constituciones proclamadas durante el siglo XIX, en ellas se establece que Chile profesa esta religión, con exclusión de las demás. Una afirmación que en primer término pone en entredicho uno de los elementos centrales de la modernidad, como es la libertad de credo. No es legítimo señala Kant que el soberano determine para las generaciones venideras una perspectiva de la buena vida, una manera de alcanzar la felicidad. Este ámbito es definitivamente dependiente de la voluntad del individuo. Tampoco es legítimo dar a la religión un estatuto que impida abordar sus temáticas de igual manera que cualquier asunto público. En el Prólogo a la Crítica de la razón Pura, Kant señala:

Nuestro siglo es en particular, el siglo de la crítica a la que es necesario que todo se someta. La religión, alegando su santidad, y la legislación, su majestad, quieren en general escapar a la crítica; pero entonces estimulan, en su contra, justas sospechas y no pueden salir indemne de su libre y público análisis<sup>128</sup>.

Sin embargo, a pesar de esta restricción que evidentemente pone en cuestión el carácter moderno de la naciente república, el siglo XIX es visto como el proceso de instalación de una institucionalidad a nivel político y cultural de carácter moderno. Un ejemplo de ello; la Constitución de 1833 consagra entre sus artículos:

---

<sup>127</sup>SERRANO, Sol. *¿Qué hacer con Dios en la república?, Política y secularización en Chile (1845-1885)*. Santiago: Fondo de Cultura Económica, 2008.

<sup>128</sup>Citado por CHARTIER, Roger. *Op. cit.*, pág. 181.



La libertad de publicar sus opiniones por la imprenta, sin censura previa, y el derecho de no poder ser condenado por el abuso de esta libertad, sino en virtud de un juicio en que se califique previamente el abuso por jurados, y se siga y sentencie la causa con arreglo a la ley<sup>129</sup>.

En los comienzos de la república el lenguaje de Camilo Henríquez en *La Aurora de Chile*, ya lo manifiesta al celebrar la llegada de la primera imprenta a Chile, que es vista como “instrumento de Ilustración”,

Está ya en nuestro poder, el grande, el precioso instrumento de la ilustración universal, la Imprenta. Los sanos principios el conocimiento de nuestros eternos derecho, las verdades sólidas, y útiles van a difundirse entre todas las clases del Estado (...) Empezará a desaparecer, nuestra nulidad política; se irá sintiendo nuestra existencia civil: se admirarán los esfuerzos de una administración, sagaz, y activa, y las maravillas de nuestra regeneración. La voz de la razón, y de la verdad se oirán entre nosotros después del triste, e insufrible silencio de tres siglos<sup>130</sup>.

Historiadores contemporáneos como Gazmuri, Guerra, Jocelyn-Holt, Donoso, y el filósofo Ossandón, desarrollan una variada gama de investigaciones en relación a distintos aspectos del proceso de posicionamiento de la esfera de lo público en el desarrollo la república en Chile. Caracterizando las modalidades de articulación del espacio público, la instalación y proyección de aspectos modernizadores, centrándose otros en los grupos que enarbolaron los ideales ilustrados, etc.

Sol Serrano revisa también el tema de lo público, situándose en el contexto de una república que tiene un eminente carácter moderno pero que sin embargo integra en su institucionalidad a la Iglesia Católica. Esto abre un campo de interpretación de los conflictos y escenarios en disputa en torno a nuestro tema de alta significación. ¿Cómo se resuelve el tema de lo público en una república católica? ¿Cómo se compatibilizan dos

---

<sup>129</sup> Constitución Política de la República de 1833, art. 12, inciso 7.

<sup>130</sup> Citado por SUBERCASEAUX, Bernardo. *Historia del Libro en Chile (alma y cuerpo)*, Santiago: LOM, 2000, pág. 25.

idearios que a decir por los procesos históricos, han tomado bandos en pugna?

Para Serrano existirían dos planos en juego en la interpretación de lo público que entran en conflicto. Por un lado una interpretación que la toma en el sentido de propiedad y otra en términos de publicidad.

La discusión era si lo 'público' debía definirse de acuerdo con la propiedad o la publicidad. Los liberales defendieron la primera definición para salvar el principio de la libertad de conciencia. Para los conservadores debía definirse de acuerdo con su publicidad, pues la libertad de conciencia estaba restringida al espacio privado íntimo, a la familia, pero a ningún espacio público, ya fuera estatal, municipal o particular<sup>131</sup>.

El Estado en su dimensión moderna, esto es, orientada en función de las libertades civiles elementales, entra en conflicto necesariamente con su dimensión confesional que en su afán de mantener sus prerrogativas insiste en fortalecer su posición hegemónica dentro de la sociedad. La iglesia católica defiende su derecho exclusivo de expresión pública en detrimento de cualquier otra manifestación religiosa que debía quedar restringida a la esfera de lo privado.

La tensión provocada en este ámbito, se resuelve como señala Sol Serrano, significando de distinta manera el sentido de lo público. La iglesia se apropia de un aspecto crucial de lo público, como lugar de expresión, de exteriorización de la conciencia, se apropia de la posibilidad de la publicidad. Su pretensión es ocupar sin competidor alguno la escena pública. Tratándose de una República católica, esta atribución le es concedida de manera constitucional y asumida sin mayor cuestionamiento por el conjunto de la élite política. Así lo señala el Artículo 5º de la Constitución de 1833, "*La religión de la república es la Católica Apostólica Romana, con exclusión del ejercicio público de cualquiera otra.*"

---

<sup>131</sup>SERRANO, Sol. "*La definición de lo público en un Estado católico, El caso chileno, 1810-1885*", en *Revista Estudios Públicos*, Nº 76, primavera 1999, pág. 217

Por otro lado, pero en consonancia con esta concesión, la vertiente política que reconoce en la institucionalidad republicana, la proyección de un ideario moderno, de carácter liberal, hace su propia apropiación del concepto de lo público en relación al concepto de propiedad. Es público todo aquello que es financiado por el Estado y por tanto privado todo lo que no depende directamente de sus fondos, sino de manos privadas. Con ello pretendía demarcar las atribuciones y ámbitos de acción de la iglesia, estableciendo una esfera de lo privado que garantizara la libertad de conciencia.

La tensión era clara: los conservadores ultramontanos querían restringir el concepto de privado a lo doméstico y los liberales restringir el concepto de lo público a lo estatal. Ambos concordaban que el espacio doméstico era inviolable y que el público estatal era católico. El campo en conflicto era precisamente el espacio crítico de la 'esfera pública' cuando lo estatal estaba unido con lo religioso<sup>132</sup>.

De acuerdo a esta perspectiva la manera en que la idea y práctica de lo público como ámbito propiamente moderno, va instalándose en Chile en el siglo XIX, presenta una trayectoria estrechamente relacionada con esta tensión. El modo de entender y llevar a la práctica de manera adecuada el modelo político moderno, de romper definitivamente con las restricciones propias del antiguo régimen, representadas por el exclusivismo de la iglesia católica, supone la instalación de este concepto de lo público. Esto necesariamente pasaba por resolver esta apropiación inicial, donde las posiciones en pugna echaron mano a formulaciones que en ningún caso daban cuenta del sentido político moderno puesto en juego en la articulación del concepto de lo público. Pero que de todas maneras fueron modelando la manera en que este ámbito va configurándose como tal, ya adentrado la segunda mitad del siglo XIX. Lo que muestra la historia es una dinámica en la que las posiciones liberales o modernizantes desarrollan una estrategia política que va poco a poco restando a la iglesia la potestad de lo público en el sentido de la publicidad, a partir de la afir-

---

<sup>132</sup>*Ibíd.*

mación de un principio propiamente liberal como es el de la propiedad. Es esta la manera en que zanja el tema de la educación así como el de los cementerios. En ambos casos el estado prioriza la libertad de los individuos por sobre las restricciones y demandas de exclusividad de la iglesia utilizando como gran argumento la propiedad. La iglesia no puede pasar por sobre un principio que en el marco del liberalismo emergente aparece como más sagrado, la propiedad privada. La educación financiada por particulares no cae bajo la tuición del estado, no es pública por lo cual puede profesar la fe que estime conveniente, asimismo, aquel que tiene en propiedad una sepultura en un cementerio del estado no se le puede negar el derecho a ser sepultado por criterios religiosos.

Hemos destacado esta perspectiva, porque pone de manifiesto un fenómeno determinante para el posicionamiento de la modernidad en América Latina y Chile en este caso como es el lugar preponderante que juega la Iglesia Católica en este proceso. Las repúblicas emergentes se instalan como ya hemos señalado, ocupando un lenguaje e instituciones políticas propias del escenario moderno, sin embargo integrando de manera cabal una institución de antiguo régimen. No cualquiera de ellas, sino la principal. La iglesia católica es la instancia de censura, que prohibía bajo pena de excomunión la lectura de textos considerados herejes en tanto ponían en cuestión los predicamentos de la misma. Actuaciones similares le serán propias en el escenario republicano. Basta con recordar el caso de Francisco Bilbao.

Salir de la minoría de edad, hacer uso público de la razón, abrir el espacio del debate y la confrontación de ideas, son consignas que en el marco de la república Católica no tendrán lugar de manera legítima, y más aún será en confrontación a ésta que se comienza a proyectar una comunidad racionante de carácter moderno.

Las investigaciones realizadas en torno a la prensa en Chile del siglo XIX, principalmente por Ossandón y Santa Cruz, muestran otra dimensión del posicionamiento de lo público. Desde esta perspectiva centrada

en la forma y contenidos que van adoptando una diversidad de medios de prensa, se muestra una trayectoria que apunta a la instalación en Chile de una esfera de lo público en un sentido más propio del término. El concepto que postulan es el de prensa racionante que comenzaría definitivamente a instalarse alrededor de 1860:

En ella es posible distinguir tres elementos constitutivos en lo medular: en primer término, su instalación en un espacio social que es a la vez origen y destino, que proviene de la separación entre la esfera estatal y la sociedad, y que permite que dicha prensa reconozca su lugar en el desarrollo autónomo de esta última. En esa dirección, ella hacía algo más que "distribuir" cultura al modo de los periódicos iluministas. Ella ahora se ponía a "opinar", al decir de Ossandón. Una segunda cuestión dice relación con la distancia que se establece con la prensa doctrinaria y polémica, predominante en la primera mitad del siglo XIX. Más que ser tribuna y barricada, el diario postula ahora la "discusión". Finalmente, un tercer elemento dice relación con la "razón" (o la "lógica" según palabras del diario), se trataría de instalar un dispositivo en que la razón y la lógica son vistas como operaciones que permiten obtener determinados rendimientos, o arribar a ciertas conclusiones. La "razón" no sería aquí motivo de culto, ni tampoco una suerte de principio universal de explicación, sino antes bien raciocinio o argumentación activa<sup>133</sup>.

Vemos a propósito de las interpretaciones consignadas, tanto en la tensión entre iglesia y sectores liberales en torno al sentido de lo público, como en la trayectoria hacia una prensa racionante, la manera en que Chile se hace parte de un proceso más generalizado de posicionamiento de la modernidad. En esto coinciden una vez más las posiciones republicanas que ven en lo público y su dinámica un eje fundamental para el desarrollo de su proyección política. Ruiz, va a consignar el papel de la educación como instancia clave de lo público así como de la república en general:

...la dimensión de lo público a través de la educación en sus

---

<sup>133</sup>OSSANDÓN, Carlos y SANTA CRUZ, Eduardo. *Entre las alas y el plomo, La gestación de la prensa moderna en Chile*. Santiago: LOM/Universidad ARCIS, 2001, págs. 56-57.

al espacio de opinión y debate de la prensa periódica, continuarán siendo formas culturales que darán continuidad y presencia al lenguaje y al ideario republicano en la política chilena hasta el siglo XX.<sup>134</sup>

Ahora bien, la modernidad lleva aparejada como hemos señalado, no sólo la articulación de nuevos procedimientos, como podría ser la emergencia de la esfera de lo público, sino también sendos contenidos. En el mismo texto antes citado de la Aurora de Chile, en el que Camilo Henríquez ensalza la llegada del gran instrumento de la ilustración, como llama a la imprenta, señala en relación a los Mapuche:

Talvez no dista el bienhadado momento de su conversión, civilización, y cultura. Talvez serán una de las glorias del Directorio los progresos literarios, que hagan en el instituto los felices ingenios de estos nuestros compatriotas, y hermanos, en quienes se conservan puros los rasgos de nuestro carácter nacional, y primitivo<sup>135</sup>.

Asociada al carácter emancipador de la ilustración, emerge claramente un discurso civilizatorio. Hay pueblos que deben necesariamente transformar su situación, adecuarse a un nuevo modo de vida. Lo público requiere para su ejercicio un posicionamiento mínimo de ciertas competencias racionales propias de la civilización. De ahí la necesidad de integrar al bárbaro o salvaje al nuevo orden. Esto lo corrobora Santa Cruz al referirse al diario El Ferrocarril, que destaca en el desarrollo de la prensa del siglo XIX por situarse dentro de la categoría de prensa racionante. Un ejemplo, de ello es que pasados 50 años de lo expresado por Henríquez y en un escenario completamente diferente, donde el indio ha pasado de aliado a escollo, las ideas civilizatorias aparecen con el mismo rigor, ahora matizadas con un tinte liberal.

---

<sup>134</sup>RUIZ, Carlos. *"El lenguaje republicano y fundación institucional en Chile"*, en COLOM, Francisco (ed.) *Relatos de nación, la construcción de las identidades nacionales en el mundo hispánico*, Tomo I. Vervuert: Iberoamericana, 2005, pág. 224.

<sup>135</sup>La Aurora de Chile Prospecto Febrero de 1813.

En la frontera hay que hacer algo más que edificar cuarteles, formar explanadas y abrir fosos; es necesario rodear a labarbarie, antes que de una cintura de bayonetas, de

una cintura de civilización: es necesario que aquellos territorios sean poblados por soldados de la industria que lleven al indio al comercio y con él al trabajo; es necesario que el indio comercie y lucre<sup>136</sup>.

---

<sup>136</sup>El Ferrocarril 15 de junio 1863, citado por OSSANDÓN, Carlos y SANTA CRUZ, Eduardo. *Op. cit.*

# El pensamiento latinoamericano: la lucha por el reconocimiento

La situación abierta por Napoleón en 1808, al tomar el control de España y deponer al rey Felipe VII genera un vacío de poder en el sistema colonial de América Latina. Punto de inflexión no sospechado que marcaría el inicio de un proceso de emancipación que se dejaría ver desde México a Chile. Las nuevas juntas de gobierno, que vienen a tomar el control de cada una de las colonias, articulan formas de poder local utilizando como argumento jurídico - político la idea de que prisionero el rey de España, las colonias no debían obligación alguna a otro monarca, por lo cual el poder volvía al pueblo. En ese sentido, la constitución de poderes autónomos no es otra cosa que una estrategia política para defender al rey depuesto.

Todas las fuentes americanas muestran como ya hemos dicho, el mismo patriotismo exaltado, la misma fidelidad a Fernando VII, la misma determinación de resistencia al invasor, que la península. Los temores de algunos peninsulares de que América reconociera al usurpador van a ser desmentidos. Los americanos rechazan abdicaciones y declaran en todos los tonos su condición de españoles y de patriotas<sup>137</sup>.

Un ejemplo de ello es el Acta del Cabildo de Santiago del 19 de Septiembre de 1808:

La lealtad de los habitantes de Chile en nada degenera de las de sus padres que a costa de su heroica sangre sacaron este país del estado de barbarie en que se hallaba y uniéndolo al Imperio español lo civilizaron, poblaron e hicieron religioso (sólo) queremos ser españoles y la dominación de nuestro incomparable rey<sup>138</sup>.

---

<sup>137</sup> GUERRA, François-Xavier. *Op. cit.*, pág.125



Sin embargo, al cabo de pocos años, este movimiento iniciado de manera tan sorpresiva, decanta en los procesos de independencia, dando pie a la conformación de los Estados nacionales. Una coyuntura feliz, como señala Bolívar en su Carta de Jamaica, que dio la ocasión de poner en movimiento todo el desencanto contenido en la colonia y transformar esta situación en la antesala de los procesos de independencia nacional. Las Juntas de Gobierno, a través de sus distintas orientaciones que refieren a vertientes discursivas en apariencia contradictorias, defienden en sus proclamas el modelo monárquico español, se trata de evitar cualquier intervención externa en este caso napoleónica, pero a la vez abre una coyuntura ideal para proyectar un nuevo ideario político. Las juntas de gobierno, constituidas a través de los cabildos, son manifestaciones de esta transición, al proponer como objetivo la salvaguardia de una institución monárquica, mediante una institución que viene a representar la soberanía popular. Un momento altamente complejo, no es solamente el inicio de un proceso de independencia, de descolonización, es también el momento de un giro discursivo de inmensas repercusiones en el juego político de los últimos dos siglos.

Se trata de una transformación radical en el plano de las ideas políticas, pues para llevar a cabo finalmente este proceso de emancipación se echa mano a una forma discursiva totalmente diferente a la forma hegemónica de la colonia. Un sistema de ideas políticas articuladas y posicionadas en Europa que refieren a un modelo discursivo, donde ideas como el contrato social, ciudadanía, soberanía popular, etc., permiten configurar un nuevo trazado a las sociedades emergentes. Nos interesa destacar el hecho que estas ideas y formas institucionales son articuladas sobre el piso social y político ya establecido, no es una emergencia desde una situación neutra. La instalación de este nuevo tramado político debe realizarse sobre la base del tejido colonial. Este hecho, que se visualiza nítidamente desde la primera junta de gobierno, como hemos señalado más arriba, constituye un núcleo tensional que no ha dejado de rever-

---

<sup>138</sup>Citado por GUERRA, François-Xavier. *Ibid.*,pág. 126

berar hasta nuestros días. Gran parte del pensamiento latinoamericano y chileno, como lo veremos más adelante, se hace cargo de distintas maneras de esta situación.

El catolicismo español, su relación directa con la monarquía, y a su connatural necesidad de proyectar la fe y potestad hacia otros territorios, actúan como matriz discursiva fundante del proceso de conquista y colonia. El complejo sistema de instituciones jurídico políticas que comprende la colonia, tiene como sustento discursivo este modelo religioso de ver y ordenar el mundo. Existe en ese sentido, un modelo político vigente, un sistema de creencias que ha configurado un territorio determinado. Este distanciamiento respecto a la doctrina de la Iglesia, eje del "antiguo régimen", que pone en Dios y sus directrices la necesidad de la comunidad humana y del poder en general, determina la potencia con que es acogido el esquema racionalista por los nuevos detentores del poder social, aún en proceso de legitimación. La apropiación de los ideales revolucionarios, su proceso de posicionamiento en el escenario político chileno y latinoamericano en general, se da sobre ese contexto determinado.

¡El pasado o el futuro! fue el dilema. Para alcanzar el futuro ideal era menester renunciar al pasado. Éste no era otra cosa que la absoluta negación de aquél. La nueva civilización era la absoluta negación del pasado heredado de España. Había que elegir, sin evasión posible alguna. "¡Republicanismo o catolicismo!", grita el chileno Francisco Bilbao. ¡Democracia o absolutismo! "¡Civilización o barbarie!", da a elegir el argentino Sarmiento. "¡Progreso o retroceso!" exige el mexicano José María Luis Mora. ¡Liberalismo o tiranía!; no hay otra solución posible. Era menester elegir entre el predominio absoluto de la Colonia o el predominio absoluto de los nuevos ideales<sup>139</sup>.

La modernidad como discurso filosófico político que se viene desarrollando en el contexto europeo, durante los siglos XVIII y XIX, se constituye sobre un tramado cultural anterior, esto significa que las ideas y propuestas emancipatorias que están a la base de esta formación cultural

---

<sup>139</sup>ZEA, Leopoldo. *Op. cit.* [Disponible online]

naciente se van desarrollando sobre un campo simbólico establecido. Los modelos o sistemas de creencias, como bien puede ser considerado este paradigma racionalista aplicado a la política, se articula en un campo ya constituido con formas y creencias preexistentes que luchan también por mantener su vigencia, o más bien ciertos grupos, que hacen de estas ideas sus sentidos de pertenencia y proyección, intentan mantenerlas de distintas maneras. Son ideas que representan también en el ámbito concreto cierto grado de realidad al legitimar formas materiales de producción de bienes y las concesiones de privilegios sociales y económicos. Son las piedras de tope, el escenario que se resiste a travestirse con un nuevo paradigma de poder e institucionalidad. ¿Cómo se dan estas transformaciones en América? ¿Cómo se van rotulando y constituyendo los nuevos escenarios y actores de este tramado político jurídico en gestación? ¿qué es lo que queda y de qué manera se transforma?

El pensamiento latinoamericano encuentra en el discurso filosófico moderno, el sustento intelectual para interpretar, legitimar y proyectar el complejo proceso histórico en el que se encuentra. La Ilustración será la matriz ideológica en la cual se desarrollan los procesos políticos de emancipación y posterior constitución de los Estados Nación.

América desarrolla una discusión que hace eco de las voces, y énfasis presentes en su contraparte europea, con la salvedad que acá se está dando en un escenario social radicalmente diferente. En Europa estas ideas son nuevas y producto de un largo proceso de construcción, donde sus impulsores son grupos políticos revolucionarios o reformistas que han logrado tras violentos enfrentamientos con el antiguo régimen, posicionar un nuevo modelo político. En América las ideas libertarias, la lucha contra las formas monárquicas, y la consiguiente exaltación de la soberanía popular, son elementos articuladores de una postura independentista, un discurso que permite plantear y proyectar la idea de naciones autónomas. Las clases dirigentes empapadas de los ideales revolucionarios contextualizan los principios de la Ilustración al interés político de las naciones americanas emergentes. Es destacable el hecho de creer ser capaces de

posicionar en esta incipiente institucionalidad independiente un modelo sociopolítico de última generación, del cual el mundo colonial no había sido parte. Cabe señalar que la importación de un modelo político ya articulado, encuentra una gran dificultad al no contar con un correlato contextual que dé sustento social a un posicionamiento adecuado, esta inadecuación inicial se convierte en el gran desafío de las naciones latinoamericanas. Nuestras formas políticas, nuestra cultura organizacional al momento de la emancipación, no estaban necesariamente en sintonía con los supuestos y creencias que daban sustento y sentido a una formación política como la república. La Carta a Jamaica, redactada por Bolívar en los primeros años del proceso independentista, da un excelente diagnóstico de la situación y proyección del fenómeno político:

Los americanos han subido de repente y sin los conocimientos previos, y, lo que es más sensible, sin la práctica de los negocios públicos, a representar en la escena del mundo las eminentes dignidades de legisladores, magistrados, administradores del erario, diplomáticos, generales, y cuantas autoridades supremas y subalternas forman la jerarquía de un Estado organizado con regularidad<sup>140</sup>.

La tradición cultural, horizonte de vida de los habitantes de América al momento de la independencia estaba marcado por la precariedad generalizada que se da a nivel de acción, educación, y goce económico.

Los americanos, en el sistema español que está en vigor, y quizá con mayor fuerza que nunca, no ocupan otro lugar en la sociedad que el de siervos propios para el trabajo, y cuando más el de simples consumidores; y aun esta parte coartada con restricciones chocantes; tales son las prohibiciones del cultivo de frutos de Europa, el estanco de las producciones que el rey monopoliza, el impedimento de las fábricas que la misma península no posee, los privilegios exclusivos del comercio hasta de los objetos de primera necesidad; las trabas entre provincias y provincias americanas para que no se traten, entiendan, ni negocien; <sup>141</sup>.

---

<sup>140</sup>BOLÍVAR, Simón. *Op. cit.*, pág. 30.

<sup>141</sup>*Ibid.*, pág. 27.

En ese sentido, la adopción-adaptación de modelos políticos liberales en la construcción de los nuevos Estados americanos, si bien permite afianzar lazos políticos y económicos con el viejo mundo, también nos hace parte de una historia y de un desarrollo cultural y político del cual no se tenía mayor conocimiento. Bolívar expresa con angustia la incapacidad política de los dirigentes y habitantes de América señalando como responsable de esta situación un elemento cultural que no ha permitido lograr esta eficiencia, es el sustrato cultural español el origen de nuestra incapacidad política.

Desgraciadamente, estas cualidades parecen estar muy distantes de nosotros en el grado que se requiere; y por el contrario, estamos dominados de los vicios que se contraen bajo la dirección de una nación como la española, que sólo ha sobresalido en fiereza, ambición, venganza y codicia<sup>142</sup>.

El mismo sentimiento de Bolívar, recorre gran parte del pensamiento latinoamericano de mediados de siglo, ya instalada la institucionalidad republicana. Para Lastarria, el caso chileno da cuenta de un proceso de emancipación a medias. Efectivamente se cuenta con el ropaje institucional moderno, pero en el plano de la educación, de la religión, y de la participación política aún no se han dado pasos firmes y resueltos para romper los hábitos y moldes coloniales. Lo que cabe, según Lastarria, es profundizar en el proyecto liberal, señalando la necesidad de instalar definitivamente un sistema de político republicano.

La reforma política se limitó a constituir con el nombre de república un gobierno que no era sino una dictadura, un despotismo parecido al de la colonia i fundado en un sistema represivo, que se excusa con la necesidad del orden y la patriaña de que el pueblo no está preparado para la libertad política, como si para ejercer los derechos se necesitara de más preparación que para ejercitar los derechos civiles<sup>143</sup>.

---

<sup>142</sup> *Ibíd.*, pág. 36.

<sup>143</sup> LASTARRIA, José Victorino. *La reforma política, única salvación de la República, único medio de plantear la Semecracia o el Gobierno de sí mismo*. Santiago: Imprenta La Libertad, 1868, pág. 447.

Aún más los gobiernos conservadores de principios de la república han usufructuado del peso de esta tradición colonial, a través de formas despóticas, donde la participación política es restringida, y aniquilada cualquier voz disonante. La crítica apunta especialmente a la impronta que Portales instaló en el Estado, haciendo apología de esta modalidad autoritaria, aduciendo la carencia de virtudes ciudadanas en las repúblicas nacientes.

La república es el sistema que hay que adoptar, pero ¿sabe como yo la entiendo para estos países? Un gobierno fuerte, centralizador, cuyos hombres Sean verdaderos modelos de virtud y de patriotismo, y así enderezar a los ciudadanos por el camino del orden y de las virtudes. Cuando se hayan moralizado, venga el gobierno completamente liberal, libre y lleno de ideales, donde tengan parte todos los ciudadanos. Esto es lo que yo pienso<sup>144</sup>.

Para Portales, el modelo político que se estaba instalando en Chile, no contaba con una base cultural que permitiera su funcionamiento adecuado, a su parecer el pueblo latinoamericano, después de varios siglos de colonialismo, está lleno de vicios y formas de conducta que hacen peligroso para la estabilidad de la institucionalidad republicana naciente el ejercicio de la libertad y la ciudadanía. Su propuesta en ese plano es consolidar el Estado y sus instituciones, a través de un poder fuerte y sin contrapeso, que vaya poco a poco desarrollando en el pueblo los hábitos y conocimientos necesarios para desenvolverse en este nuevo modelo político. El filósofo mexicano Zea reconstruyendo el proceso de formación de un sujeto histórico latinoamericano señala:

A la independencia política de Hispanoamérica no había seguido el mundo que la nueva filosofía prometía a todo hombre por el simple hecho de ser hombre. Fuera del cambio político, todo continuaba igual. Un señor había sustituido a otro señor. Los pueblos hispanoamericanos no habían alcanzado su libertad, sólo habían cambiado de amo. La revolución de independencia había mostrado la incapacidad de estos pueblos para la libertad. No todos los hombres tenían

---

<sup>144</sup>Citado por GAZMURI, Cristian. *El "48" chileno, Igualitarios, reformistas, radicales, masones y bomberos*. Santiago: Universitaria, 1998, pág.20.

derecho a la libertad por el simple hecho de ser hombres.  
Había hombres que nacían con este derecho y hombres que  
nacían sin él, incapacitados<sup>145</sup>.

Los europeos especialmente de Francia e Inglaterra, tienen una larga trayectoria en el campo de las ideas políticas y de luchas sociales, que consolidan un piso cultural a la serie de supuestos, y creencias de la modernidad, donde lo racional ha ganado su espacio, al igual que la idea y praxis de la libertad, participación, e individuo, etc. La historia recorrida sustenta los desarrollos teóricos políticos que proclaman una concepción política donde el Estado republicano, aparece como culminación del devenir histórico y por sobre todo, como el resultado de una racionalidad inmanente al proceso. Sustrato cultural que a lo menos empapa a gran parte de sus clases dirigentes e intelectuales. La disputa política en Europa que posicionó el modelo político moderno, tenía lugar dada la emergencia de una nueva clase económica que pugna por establecer una dinámica social acorde al poder y presencia que ha logrado. Se trata de un reordenamiento institucional interno, para el cual es necesario redefinir el marco interpretativo respecto a la legitimidad del poder, la forma de éste y sus mecanismos. En América se utiliza dicho modelo para dar nacimiento a algo nuevo, se trata efectivamente de una fundación. Los estados americanos independientes se transforman en un laboratorio político de las teorías estatales provenientes de Europa. Lo que se ve en América es una reverberación de los proyectos políticos europeos. No hay una tradición en el campo de las ideas, ni menos en la práctica política de las colonias que de pie al desarrollo de una cultura acorde a los principios ilustrados, muy por el contrario. Sin embargo, gran parte de los líderes de la revolución americana, están hace varios años siguiendo con detención y en algunos casos participando de los movimientos revolucionarios europeos, muy al tanto de las nuevas ideas, conocen sus bases filosóficas, las cuales se diseminan en Chile a través de pequeñas redes donde circulan libros e impresos de resistencia y proyección de nuevas formas políticas. América es el lugar donde llevar a cabo experimentos sociales y políticos, por su

---

<sup>145</sup>ZEA, Leopoldo. *Op. cit.* [Disponible online]

reciente formación, por su necesidad de fundarse y de integrarse a un sistema u orden mundial más universal. Única vía para su desarrollo y plenitud económica política.

Una característica interesante de este proceso moderno es la emergencia de la figura del *filósofo* como el verdadero profeta de la razón inmiscuido cabalmente en la dinámica del poder, y por otro al *político* como agente de cambio, sujeto eminentemente práctico que asume los desafíos propuestos por la razón en el plano de la sociedad. Es la encarnación de pensamiento y praxis, una figura revolucionaria por su vocación de cambio. El nuevo esquema propuesto por las filosofías globalizantes lleva aparejada la necesidad de una articulación práctica, no se trata de un pensamiento que se satisfaga en el campo intelectual, pues a decir de la teoría, la razón busca su posicionamiento en el quehacer concreto de la humanidad. En ese sentido, la política es el camino mediante el cual se verifica este proceso, correspondiendo a una acción permanente de actualización del modelo con lo real. Estas figuras las encontramos también en el proceso de emancipación latinoamericano, a través de un número significativo de pensadores del siglo XIX, que son a la vez políticos, siempre envueltos en las dinámicas cotidianas del poder, capaces tanto de escribir como de combatir por sus ideas. Es el caso de Bolívar, de Lastarria, de Bilbao quienes dejaron profundas huellas no sólo por su legado intelectual, sino especialmente por su participación en la escena política. Subercaseaux en su estudio acerca de Lastarria, apunta en este dirección enfatizando el carácter épico que adquiere la cualidad de publicista. En el pensamiento de Lastarria hay clara conciencia de estar construyendo una nueva época:

...la literatura no es sólo la expresión imaginaria, sino toda la expresión escrita, toda actividad intelectual que tenga un fin edificante, que difunda el ideario liberal y que tienda a transformar los residuos de la mentalidad de la colonia en una nueva conciencia nacional<sup>146</sup>.

---

<sup>146</sup>SUBERCASEAUX, Bernardo. *Historia de las ideas y de la cultura en Chile*,



En 1868 [el publicista] se concibe a sí mismo como un soldado que ha tenido que batallar para llevar adelante las aspiraciones planteadas en 1838, un soldado que "hacía su tarea en la cátedra, en la prensa, en los puestos públicos, persiguiendo en todas estas esferas su propósito... valiéndose de todas las formas del arte, desde el drama y la novela, hasta el ligero artículo de costumbres; desde el estudio filosófico de las grandes cuestiones y de los grandes sucesos, hasta la ardiente polémica de su partido, desde el discurso severo y elevado, hasta la charla jovial y pasajera"<sup>147</sup>.

Fundar, dar inicio a una nueva historia, desde la adaptación de un modelo político como el Moderno, ha generado una serie de situaciones que nos ponen delante de la pregunta por el sentido y la orientación política: ¿hacia dónde se va? ¿Qué sociedad se está construyendo? En una dimensión práctica, instrumental, la opción de adoptar la institucionalidad e itinerario político europeo, trae consigo una ventaja importante: Europa aparece como un referente a imitar y una comunidad a integrarse y la mejor forma es optar por un marco político legitimado en ese continente, un piso común que nos iguale. Esto permite, por un lado aplicar una estrategia para el desarrollo de un Estado autónomo, que cuenta con suficiente teoría y defensores en el viejo mundo para ser reconocidos y legitimados mundialmente. Pero, por otro lado, debemos entender que dicha opción obedece también al reconocimiento y participación de la clase dirigente americana de las ideas ilustradas. No es sólo una visión estratégica, sino también una opción vital por un modelo político emancipador que conjuga principios básicos como libertad e igualdad. En este plano, los americanos del sur se hacen parte desde un origen del acontecimiento de la Modernidad.

La filosofía ilustrada les ofrecía los argumentos filosóficos que justificaban sus afanes. Por fin se iba a iniciar la construcción de una historia propia de América. Una historia de carácter con la Revolución; pero esta vez con la participación del hombre americano que era un hombre sin más, con igualdad

---

*Sociedad y cultura liberal en el siglo XIX: J.V. Lastarria.* Santiago: Universitaria, 1997, pág. 50.

<sup>147</sup> *Ibíd.*, pág. 44.

de derechos ante sus semejantes. La América hispana, libre ya de las cadenas coloniales entraba a formar parte de la marcha de la cultura por el camino del progreso<sup>148</sup>.

El pensamiento filosófico latinoamericano del siglo XIX, está estrechamente ligado a esta necesidad de llevar adelante el ideario moderno. Se da un sentimiento de adscripción profunda a ciertos lineamientos centrales de la modernidad, como el lugar de la razón en la construcción de lo social, de la libertad como eje de la historia, de la posibilidad de una comunidad política emancipada con individuos autónomos. Ideas y praxis que permiten sostener una polémica total con la tradición conservadora identificada con el poder de la tradición colonial que representa la iglesia católica. Francisco Bilbao, es una de las figuras más destacadas del pensamiento latinoamericano del siglo XIX, a mediados de ese siglo escribía uno de sus textos más citados *El Evangelio Americano*, que ya desde su título abre una feroz polémica con la iglesia católica, atacando el lugar privilegiado que sigue teniendo en la dinámica política latinoamericana. Bilbao se sitúa discursivamente en un punto central de la Filosofía Moderna, que es la idea de soberanía individual, ser capaces de discernir desde la razón propia, de autolegislarse, sin ésta no hay posibilidades de llevar adelante ningún proyecto político emancipatorio. La república soberana requiere de individuos soberanos. “*La soberanía del pueblo proclamada en nuestras constituciones aún no ha proclamado la soberanía integral del hombre*”. Es la denuncia de una impostura, de un simulacro. Las naciones americanas han instalado todo una institucionalidad de carácter moderno, sin embargo esto no parece ser más que sólo un revestimiento, pues en el fondo, no hemos sido capaces de llevar adelante el verdadero motor de la emancipación que no es otro que la constitución de individuos autónomos. El Evangelio Americano, claramente nos lleva en una de sus lecturas, al *Qué es Ilustración* de Kant, interpelando e invitando al hombre americano a sacudir los yugos culturales y ser capaces de pensar desde sí mismos.

---

<sup>148</sup>ZEA, Leopoldo. *Op. cit.* [Disponible online]

En Bilbao encontramos claramente expuesta también, la idea respecto al lugar privilegiado que le cabe a los americanos, en esta tradición ilustrada. Por un lado, Europa aparece traicionando los principios de la democracia y de la libertad, por lo cual no son más que una simulación de lo ideales ilustrados. América, en ese plano es la que debe continuar con ese legado, las naciones emergentes están en condiciones de asumir la responsabilidad de llevar adelante los valores más altos de la especie humana, que no son otros sino los asociados a la libertad. La posibilidad de sostener legítimamente este legado, pasa por desarticular uno de los ejes claves de la modernidad como es la idea que está tras su filosofía de la historia. Es necesario romper una de las bases de este discurso moderno que sostiene la idea de necesidad y universalidad de la historia, que no da cabida al protagonismo del hombre americano

...es por esto que una de las grandes diferencias que caracteriza el espíritu, el ingenio, el modo de raciocinar y de sentir del hombre americano digno de ese nombre es SU REBELION CONTRA LA HISTORIA. ¿De cuando acá, doctrinas falaces de espíritus decrépitos del viejo mundo, han de venir a consagrar como LEY FATAL DEL HUMANO DESARROLLO, EL CONTINUO PERMANENTE Y UNIVERSAL MARTIROLOGIO DE LA ESPECIE? ¡NO! Tal *doctrina* es la pretensión a justificar la cobardía, o la torpeza o la perversión de las sociedades bastardas, que doblan el cuello a todo yugo, el pensamiento a todo error, el corazón a toda falsía. Tal *doctrina* hace al ser supremo cómplice de la tiranía, e institutor soberano del despotismo sobre la superficie de la tierra. Tal *doctrina* afirma que el despotismo es necesario para fundar la libertad- y que toda libertad que sucumbe, todo derecho que se sostiene con la sangre de sus héroes, es libertad *prematura*, y es derecho dudoso, hasta no recibir la confirmación del *éxito*<sup>149</sup>.

Bilbao, con el *sapere aude* de Kant, también es interesante destacar que el argumento en este caso apunta directamente a romper con uno de los principios expuesto por el mismo Kant en *Ideas para una Historia uni-*

---

<sup>149</sup>BILBAO, Francisco. *El Evangelio Americano*. Caracas: Biblioteca Ayacucho, 1993, págs. 84-85.

*versal desde un punto de vista cosmopolita*, donde se explicita por un lado la idea de una intencionalidad, en este caso asociada a la Naturaleza, que está conduciendo el proceso histórico hacia un destino y por otro señalando que la dinámica de la cual se sirve dicha intencionalidad refiere al antagonismo permanente de los individuos. Por lo cual la violencia, la guerra y la dominación son instrumentos propios de este desenvolvimiento histórico<sup>150</sup>. Para Bilbao, como leemos en el párrafo citado, esta idea es una justificación de todas las formas despóticas, presentes y pasadas, por lo cual no puede en ningún sentido sostenerse como válida. No hay justificación a la opresión, ni en aras de una libertad futura. Si el argumento es válido, podemos postular a ser los depositarios de una tradición, de llevar adelante los estandartes de la humanidad, reconociendo nuestra especificidad como americanos. Podemos, desde la diferencia, presentarnos como dignos representantes de la humanidad.

Desde la constatación del complejo sentimiento de diferencia, que hace a los americanos sentirse distintos, no asimilables a sus orígenes indígenas y tampoco identificables, aunque mucho más cercanos, al europeo, la reflexión filosófica ilustrada va estar siendo constantemente revisada por el pensamiento filosófico latinoamericano. José Vasconcelos ya entrado el siglo XX, va a tener la misma percepción:

"Bien visto y hablando con toda verdad, casi no nos reconoce el europeo ni nosotros nos reconocemos en él. Tampoco sería legítimo hablar de un retorno a lo indígena (...) por que no nos reconocemos en el indígena ni el indio nos reconoce a nosotros. La América española es de esta suerte lo nuevo por excelencia, novedad no sólo de territorio, también de alma"<sup>151</sup>.

El pensamiento filosófico americano, es una reflexión permanente en torno a la identidad, a los elementos que permiten reconocernos como tales, como sujetos particulares y específicos, por lo tanto es necesaria-

---

<sup>150</sup>Véase, BILBAO, Francisco. *Op. cit.*

<sup>151</sup>VASCONCELOS, José. "*La raza cósmica*", citado por KEMPF, M. *Historia de la Filosofía Latino-Americana*. Santiago: Ed. Zig-Zag, 1958, pág 153.

mente una reflexión acerca de la diferencia. La identidad aparece como problemática desde la constatación de la diferencia, del encuentro con un otro que posibilita el reconocimiento de lo distinto. La temática del reconocimiento que es el objetivo de este trabajo, se transforma en el gran tema de la filosofía latinoamericana, que surge con posterioridad al advenimiento de la independencia y lo veremos no sólo en el siglo XIX sino también va estar siempre rondando en la reflexión hasta nuestros días. En la pregunta por nuestra identidad surge constantemente esta sensación de perplejidad respecto al origen, a la esencia de nuestro *ser* americanos.

La pregunta que imperiosamente se hacía Bolívar, "¿Qué somos?", ha seguido resonando en las voces de indigenistas, hispanistas y en las de quienes se preguntan ahora por la identidad latinoamericana. El propio *ser* se nos ha planteado como problema, y este parece ser un rasgo distintivo<sup>152</sup>.

Esta pregunta, va siendo modulada desde distintas perspectivas, dependiendo de un complejo sistema de relaciones, donde es muy importante saber quién es el otro que debe reconocernos o quién es el otro que queremos nos reconozca. La temática del reconocimiento implica un tipo de relación con un otro. En este caso, el reconocimiento que pretende la reflexión del siglo XIX, dice relación con Europa, que implica por un lado, diferenciarse absolutamente de la matriz española y también de las poblaciones aborígenes, y por otro, la necesidad de ser reconocidos como parte del ideario de los países ilustrados, como parte, pero evidentemente distintos. Esta será la primera etapa, demostrar la posibilidad de ser distintos y legítimos, pero parte de esa tradición cultural europea. Walter Mignolo, destacado en el área de los estudios culturales latinoamericanos, escribe:

La negación de Europa no fue, ni en la América hispana ni en la anglo-sajona, la negación de "Europeidad", puesto que en ambos casos, y en todo el impulso de la conciencia criolla blanca, se trataba de ser americanos sin dejar de ser europeos, de ser americanos pero distintos a los amerindios

---

<sup>152</sup>GARCÍA DE LA HUERTA, Marco. *Op. cit.*, pág. 11

y a la población afro-americana<sup>153</sup>.

En los casos de Bilbao, Lastarria, Sarmiento y Bello, se muestra la forma como germina un tipo de pensamiento filosófico latinoamericano que se funda en el cuestionamiento de uno de los dispositivos centrales de la matriz moderna, como es la proyección de un sujeto, de un hombre universal, sin consideración de su particularidad geo-histórica.

La nación chilena no es la humanidad en abstracto, es la humanidad bajo ciertas formas especiales, tan especiales como los montes y ríos de Chile; como sus plantas y animales; como las razas de sus habitantes; como las circunstancias morales y políticas en que nuestra sociedad ha nacido y se desarrolla<sup>154</sup>.

La tesis universalista que esta tras el discurso filosófico moderno aparece bajo la sospecha de una configuración cultural concreta como la europea. El viejo mundo intenta instalar un modo de entender y configurar la realidad política de Latinoamérica con formas y estereotipos sólo aplicables en su contexto europeo, y que más aún es utilizada como mecanismo de conquista. De ahí la necesidad de posicionar la diferencia, de ser efectivamente reconocidos como distintos:

No hay sobre la tierra pueblos que tengan, como los americanos -sigue diciendo Lastarria- una necesidad más imperiosa de ser originales, porque todas sus modificaciones les son peculiares y nada tienen de común con las que constituyen la originalidad del Viejo Mundo<sup>155</sup>.

Para Zea, un siglo después, los trazos de esta nueva perspectiva se hacen ver durante el proceso de instalación de los Estados nación latinoamericanos.

---

<sup>153</sup>MIGNOLO, Walter. *"La colonialidad a lo largo y a lo ancho: el hemisferio occidental en el horizonte colonial de la modernidad"*, en LANDER, E., (ed.) *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires: CLACSO, 2000, pág. 69. [Disponible online]

<sup>154</sup>BELLO, Andrés. *"Modo de estudiar la historia"*, en VILA, J. A. Bello, *Antología de Discursos y Escritos*, Madrid: Editora Nacional, 1976, pág. 199.

<sup>155</sup>*Ibíd.*

Los emancipadores mentales de la América sostienen, en apoyo de sus ideas, una nueva idea de la filosofía. Ya no creen, como los ilustrados, en el hombre como idea universal. El hombre es algo concreto, algo que se hace y perfila dentro de una realidad determinada<sup>156</sup>.

No se trata, como podría pensarse, de un cuestionamiento radical de la matriz Moderna, sino sólo de un aspecto que puede ser fundamental a la hora de fundar una perspectiva, un nuevo lugar desde el cual mirar la tradición filosófica de Europa. Lo vemos en este caso como un gesto filosófico que marca el origen de la diferencia. No se trata de una ruptura con la tradición sino con uno de sus ejes políticos que la identifican con la Historia de Europa. Los pensadores latinoamericanos, no quiebran con la Matriz ilustrada, sólo señalan la posibilidad de integrarse a esa tradición desde la particularidad del ser americano. De ahí que Ardao dé cuenta de que no se trata de la inauguración de una nueva temática, de la articulación de un pensamiento original, sino de la constatación de una diferencia sustancial a la hora de pensar filosóficamente, como es la particularidad histórica.

La condición de latinoamericana de la filosofía latinoamericana, no resulta de una temática específica a la que necesariamente se circunscriba, o deba circunscribirse. Resulta de la condición latinoamericana de los sujetos que la cultivan, en tanto integrantes de una comunidad histórica con su característica tradición de cultura y su consiguiente tonalidad espiritual<sup>157</sup>.

No hay descuelgue de la tradición filosófica Moderna tras este gesto de independencia, muy por el contrario se siente en la necesidad de llevar a cabo el proyecto ilustrado de manera aún más radical. Como sugeríamos con la revisión de Bilbao, el pensamiento filosófico latinoamericano, para dar cabida a los americanos, como sujetos legítimos y dignos de acción y pensamiento debe romper con uno de los ejes centrales del pensamiento

---

<sup>156</sup>ZEA, Leopoldo. *Op. cit.*[Disponible online]

<sup>157</sup>ARDAO, Arturo. *La inteligencia latinoamericana*. Montevideo: Universidad de la República, 1987, págs. 87-88.

moderno como es la tesis universalista de la historia que restringe a un permanente estado de dependencia y subordinación al habitante de estas tierras. Es la ruptura del eje que no da cabida a la diferencia, es una ruptura que abre la posibilidad de ser un otro igual. Interesante gesto postmoderno a mediados del siglo XIX. La constatación de la diferencia y su legitimidad, hace emerger los grandes desafíos del pensamiento latinoamericano, en ese contexto aparece como tarea indiscutible posibilitar un proceso de apropiación legítima de las ideas, supuestos, sentido y valor de este modelo político ilustrado. Así lo podemos ver en un fragmento de *Nuestra América* de José Martí, que reconociendo, pasados ya 60 y más años de la independencia, los tropiezos de estas jóvenes repúblicas asume en toda su esencia los principios de la modernidad política latinoamericana.

Resolver el problema después de conocer sus elementos, es más fácil que resolver el problema sin conocerlos. Viene el hombre natural, indignado y fuerte, y derriba la justicia acumulada de los libros, porque no se la administra en acuerdo con las necesidades patentes del país. Conocer es resolver. Conocer el país, y gobernarlo conforme al conocimiento, es el único modo de librarlo de tiranías. La universidad europea ha de ceder a la universidad americana. La historia de América, de los incas a acá, ha de enseñarse al dedillo, aunque no se enseñe la de los arcontes de Grecia. Nuestra Grecia es preferible a la Grecia que no es nuestra. Nos es más necesaria. Los políticos nacionales han de reemplazar a los políticos exóticos. Injértese en nuestras repúblicas el mundo; pero el tronco ha de ser el de nuestras repúblicas<sup>158</sup>.

La Filosofía Latinoamericana, aparece tras esta constatación, que Martí ejecuta en clave moderna. Aparece un sentimiento de extrañeza respecto a la forma que está tomando el proceso de posicionamiento de la modernidad, claramente no es acorde a la imagen que se había proyectado desde un inicio. El discurso filosófico apropiado e instalándose en el contexto latinoamericano comienza a mostrar sus limitaciones, que bien podrían poner en jaque la matriz misma, sin embargo en el caso de Martí, se

---

<sup>158</sup>MARTÍ, JOSÉ. *Nuestra América*. Barcelona: Linkgua Ediciones, 2008, pág. 47.



trata de ajustar el modelo a los elementos culturales propios de América, en ese sentido apunta a profundizar en la diferencia, a reconocer que nuestra identidad está mucho más ligada a un pasado precolombino, hasta ese momento absolutamente negado. Una tesis que comparte también Cancino:

Tal vez fue el cubano José Martí, el primer pensador que aceptando los logros tecnológicos y científicos de la Modernidad y su cultura democrática, percibiera junto con ello el sentido de la cultura y tradición latinoamericana, como un universo significativo, que no podía ser negado, por ser parte constitutiva, eje de la identidad latinoamericana. La Modernidad debía ser bienvenida y asumida, pero ella debía ser leída, interpretada a partir de las matrices culturales de Nuestra América<sup>159</sup>.

Las cosas no se dan de acuerdo a lo esperado, hay elementos que están obstruyendo la realización del proyecto ilustrado. Lo que está jugando en contra son los hábitos y vicios coloniales, es el pasado indígena, la mezcla inapropiada de razas, es la herencia española, etc. Así también van siendo construidas las posibles soluciones a este contexto tan poco afín a los requerimientos del nuevo modelo. La forma en que se responda a esta problemática, va constituyendo un pensamiento propiamente latinoamericano. En algunos casos, replicando según el modelo las posibles salidas, viendo en las particularidades obstáculos propios del modelo ilustrado, como carencias de virtudes y actitudes para la ciudadanía, por tanto insistiendo en la instalación de los mecanismos apropiados para un mejor desarrollo social, habilitando en ese sentido adecuadamente las instancias y funciones de la propuesta política Moderna.

En primer lugar la constitución debe reconocer sin restricciones todos los derechos del pensamiento libre i de sus manifestaciones, prohibiendo espresamente al poder lejislativo toda facultad antisocial de imponer una relijión- a la sociedad o al Estado, de prohibir el ejercicio público de cualquier culto..., de trazar los principios y los métodos a la enseñanza científica, de restringir el uso de la palabra escrita o hablada sujetándola a censura... de restringir el derecho de

---

<sup>159</sup>CANCINO, Hugo. *Op. cit.*

reunión i de asociación para todos los fines pacíficos de la vida social e individual<sup>160</sup>.

En ese aspecto, la reforma política reclamada por Lastarria, que apunta en uno de sus aspectos al reconocimiento de derechos individuales fundamentales como la libertad de pensamiento y expresión, la libertad de credo y enseñanza, no hace más que demandar la habilitación del modelo político republicano en su dimensión liberal más básica y es una muestra de la manera en que los estados nacientes están posicionando el modelo con ciertas restricciones que ponen en duda y permiten cuestionar su legitimidad. En términos concretos la preeminencia del individuo en la postura liberal se ve reflejada en su defensa de la libertad de credo, el estado no puede imponer una determinada religión. Este movimiento que tiene su origen en los procesos de reforma y contrarreforma, hace necesario que el estado no adscriba a una postura religiosa. Es el desplazamiento de un ámbito de acción antes controlado desde el poder central, al ámbito de acción del individuo, pero también el comienzo de un proceso de retraimiento del Estado respecto a los modos de ser y actuar de los individuos. Es necesario construir un estado que no interfiera en las visiones particulares respecto un tema central como es la religión, un hecho trascendental para el desarrollo de la humanidad como es la autonomización de la dimensión política. Este paso fundamental en la configuración del modelo político liberal, será la demanda constante de los liberales del siglo XIX que marcará la construcción de un estado laico, que propicie la posibilidad que los individuos puedan determinar de acuerdo a criterios propios sus definiciones y filiaciones en este campo.

Se busca con ello, deslindar los campos de acción del Estado y del individuo, eje tensional que orientará las transformaciones en el ámbito del poder que se siguen viendo hasta nuestros días. Un giro radical en la configuración de los ejes maestros de la cultura occidental, un desplazamiento que significó generar una dimensión propia de lo político, su autonomización del ámbito de lo religioso y con ello la emergencia de un

---

<sup>160</sup>LASTARRIA, José Victorino. *Op. cit.*, págs. 10-11.

nuevo sujeto, el ciudadano.

En esta etapa se trata de potenciar las instituciones del Estado, ampliar su cobertura, legitimar su presencia en lo económico y social, en ello la educación aparece como instancia fundamental. Desde los inicios de la independencia, con la creación de los primeros liceos se comienza a proyectar un sistema educacional afín a las necesidades del Estado nacional emergente y ya a mediados de siglo XIX, se funda la Universidad de Chile, con el objetivo de:

Lo habéis oído: la utilidad práctica, los resultados positivos, las mejoras sociales es lo que principalmente espera de la universidad el gobierno. Es lo que principalmente debe recomendar sus trabajos a la patria. Herederos de la legislación del pueblo rey, tenemos que purgarla de las manchas que contrajo bajo el influjo maléfico del despotismo; tenemos que despejar las incoherencias que deslustran una obra a que han contribuido tantos siglos, tantos intereses alternativamente dominantes, tantas inspiraciones contradictorias, tenemos que acomodarla, que restituirla a las instituciones republicanas<sup>161</sup>.

El conocimiento de la realidad social comienza a aparecer como instrumento eficiente y legítimo dentro del modelo para lograr los resultados esperados.

En efecto, de lo que se trataba era de investigar científicamente las causas de nuestro "atraso", para lo cual se requería una analítica de lo americano que diera cuenta del modo en que podríamos dejar de ser colonias para convertirnos en "naciones libres" y alcanzar la *Mündigkeit*, la mayoría de edad. Había que volver sobre nosotros mismos (reflexión), descubrir el potencial de nuestras riquezas naturales, oscultar nuestras costumbres, reconocer nuestras limitaciones. Y la ciencia social sería el instrumento idóneo para ello. Ella sería la encargada de cumplir este papel reflexivo, de informarnos quiénes somos, de dónde venimos y para dónde vamos<sup>162</sup>.

---

<sup>161</sup>BELLO, Andrés. *Discurso de inauguración de la Universidad de Chile 1842*, en BELLO, A. AMUNÁTEGUI, M. L. *Obras Completas de don Andrés Bello*. Vol. 8. Santiago: Consejo de Instrucción Pública/ Imprenta G. Ramírez, 1885.

El problema se traslada de esta manera a la necesidad de ser capaces no sólo de encarar las dificultades de posicionar el modelo político sino que además se trata de llevar a cabo esta instalación a través del reconocimiento de las particularidades propias del contexto latinoamericano. Bajo distintos prismas, Sarmiento y posteriormente Martí, dan cuenta de la necesidad de “*estudiar*” las especificidades de los habitantes de las nuevas naciones, que el conocimiento permitirá proyectar sobre bases sólidas el proyecto político de la Modernidad. En el *Facundo*, Sarmiento señala:

Necesítase empero, para desatar este nudo que no ha podido cortar la espada, estudiar, prolijamente las revueltas de los hilos que lo forman y buscar en los antecedentes nacionales, en la fisonomía del suelo, en las costumbres y tradiciones populares los puntos en que están pegados<sup>163</sup>.

Martí por su parte dirá:

En el periódico, en la cátedra, en la academia, debe llevarse adelante el estudio de los factores reales del país. Conocerlos basta, sin vendas ni ambages; porque el que pone de lado, por voluntad u olvido, una parte de la verdad, cae a la larga por la verdad que le faltó, que crece en la negligencia, y derriba lo que se levanta sin ella. Resolver el problema después de conocer sus elementos, es más fácil que resolver el problema sin conocerlos<sup>164</sup>.

Sin embargo, la intencionalidad última del conocimiento de la realidad latinoamericana, responde a intereses contrapuestos. Para Sarmiento se trata de “*desatar el nudo que no ha podido cortar la espada*”, en este caso el conocimiento aparece como medio sustituto de la violencia física, ésta última no ha dado los resultados esperados. Con asombro y vergüenza Sarmiento advierte como las tradiciones populares han construido un modelo organizacional muy ligado a las faenas del campo, que ha trascendido hasta el ámbito de lo político dando dura batalla al modelo ilustrado

<sup>162</sup>CASTRO-GÓMEZ, Santiago. *Op. cit.* [Disponible online]

<sup>163</sup>SARMIENTO, Domingo Faustino. *Facundo, Civilización y Barbarie*, Madrid: Cátedra, 1999, pág. 39.

<sup>164</sup>MARTÍ, José. *Op. cit.*, pág. 56.

europeo. Sarmiento frente a esa situación que no ha podido ser doblegada por la violencia, quiere echar mano de la potencialidad del conocimiento, del estudio, como recurso que permitirá desentrañar los aspectos sustanciales que están tras este fenómeno.

*Facundo, civilización y barbarie* es un texto de literatura antropológica, en la que además de mostrar narrativamente las historias de Facundo, Sarmiento intenta dar cuenta de los dispositivos culturales en los cuales se sostiene esta tradición. Facundo no es sólo un personaje especial, es la representación de una estructuración cultural propia de Latinoamérica. Lo que nos interesa destacar para la realización de este trabajo es que en este caso la propuesta de Sarmiento instala en el pensamiento latinoamericano una modalidad de entender el contexto local y su relación con la historia europea bajo la dicotomía Civilización y Barbarie. La tradición representada por Facundo representa una forma de la barbarie y si se estudia es con el fin de desactivar su potencia, “desatar sus nudos”. Cabe señalar que dentro de esta categoría no incluye a los pueblos indígenas, estos no son parte de la barbarie, son definitivamente salvajes, una tercera categoría con la cual no cabe más que el exterminio.

¿Lograremos exterminar los indios? Por los salvajes de América siento una invencible repugnancia sin poderlo remediar. Esa canalla no son más que unos indios asquerosos a quienes mandaría colgar ahora si reapareciesen. Lautaro y Caupolicán son unos indios piojosos, porque así son todos. Incapaces de progreso, su exterminio es providencial y útil, sublime y grande. Se los debe exterminar sin ni siquiera perdonar al pequeño, que tiene ya el odio instintivo al hombre civilizado<sup>165</sup>.

La barbarie a la que refiere Sarmiento puede ser integrada, estos sujetos son posibles de ser civilizados, reconociendo sus particularidades culturales, así como integrándolos al sistema educacional.

Martí enfrenta esta tesis cuatro décadas más tarde, cuando el proceso

---

<sup>165</sup>SARMIENTO, Domingo Faustino. Diario El Progreso, 27/9/1844; Diario El Nacional, 25/11/1876

de constitución de los nuevos estados latinoamericanos está ya afianzado. La dicotomía Civilización/barbarie habría tenido un rol preponderante en el desarrollo de este proceso, pero desde la perspectiva de Martí de manera errada; desde el dispositivo de Civilización y barbarie sería posible interpretar a finales del siglo XIX, que la barbarie sigue viva y más robusta. En ese sentido la invitación es a abandonar esta falsa dicotomía que ha tenido por propósito desconfigurar lo propio, lo autóctono en pos de modelos importados.

Por eso el libro importado ha sido vencido en América por el hombre natural. Los hombres naturales han vencido a los letrados artificiales. El mestizo autóctono ha vencido al criollo exótico. No hay batalla entre la civilización y la barbarie, sino entre la falsa erudición y la naturaleza. El hombre natural es bueno, y acata y premia la inteligencia superior, mientras ésta no se vale de su sumisión para dañarle, o le ofende prescindiendo de él, que es cosa que no perdona el hombre natural, dispuesto a recobrar por la fuerza el respeto de quien le hiere la susceptibilidad o le perjudica el interés<sup>166</sup>.

Martí da vuelta esta dicotomía poniendo del lado de la barbarie a la falsa erudición, a aquello que se muestra como civilización pero que actúa de manera bárbara. Que es incapaz de reconocer al otro en su diferencia, y que apropiándose de un modelo político eficiente lo ejecuta sin atender a la posible legitimidad del otro. La dicotomía que postula Martí “*falsa erudición y naturaleza*”, nos lleva al campo de la simulación, de los simulacros, del intento de entender y actuar dentro de marcos interpretativos externos, importados, inadecuados para el contexto local. El afán sarmientino de integrarse a la cultura europea a costa de la negación de lo propio, (o de lo posiblemente propio), marca un modo de instalar la modernidad centrada en los aspectos formales de ésta. Se replican en tierras americanas las formas a través de las cuales Europa ha desarrollado el modelo Ilustrado. Cayendo con esto en la réplica, en la moda, en la reproducción acrítica de la matriz política.

---

<sup>166</sup>MARTÍ, José. *Op. cit.*, pág. 56.

El genio hubiera estado en hermanar, con la caridad del corazón y con el atrevimiento de los fundadores, la vincha y la toga, en desestancar al indio; en ir haciendo lado al negro suficiente; en ajustar la libertad al cuerpo de los que se alzaron y vencieron por ella. [...] Los gobernadores, en las repúblicas de indios, aprenden indio<sup>167</sup>.

Para cerrar esta reflexión sobre la Filosofía Latinoamericana, nos detendremos nuevamente en la reflexión latinoamericanista de Martí, en Nuestra América. El planteamiento dice relación con la forma en que se debería llevar a efecto el proyecto político de la Ilustración. Martí, en esta última cita apunta hacia una estrategia posible, hacia el acto que podría haber marcado un destino mejor. Habla del genio, de la genialidad que hubiera sido llevar a efecto una amalgama como la “*vincha y la toga*”, en “*ajustar la libertad al cuerpo, de los que se alzaron y vencieron por ella*”. Esa genialidad que no se dio en su fundación debe irse propiciando a través del conocimiento, del desarrollo del pensamiento. De un pensamiento efectivamente latinoamericano, donde los contenidos de las disciplinas, de la “*cátedra*”, apunten a una historia local, a los habitantes de esta tierra, a los elementos culturales que lo conforman. ¿Es esta una visión utópica, una versión de liberalismo multicultural o el fruto esperado del proyecto ilustrado latinoamericano? Pudiendo ser una, la totalidad o la suma de estas; Martí hace con ello un gesto filosófico determinante para el desarrollo del pensamiento latinoamericano. Funda un ámbito reflexivo en toda su espesura, no se trata de conocer por conocer, ni sólo para obtener rendimientos políticos instrumentales, a mi parecer formula un proyecto político propio que haciéndose cargo del posicionamiento racional alcanzado por la filosofía europea, sea capaz de situarse, de contextualizarse en una realidad cultural distinta, donde lo diverso ya es legítimo o debería llegar a serlo.

---

<sup>167</sup> *Ibid.*, pág. 59.

# El otro, reconocimiento y multiculturalismo

La pregunta por el otro, por la cultura distinta que se encuentra en el camino de occidente, nos parece un punto de partida necesario. Un cuestionamiento que permite hacerse cargo de toda una tradición al respecto, desde la configuración de *lo bárbaro* a la definición de políticas de multiculturalidad.

¿Cómo es visualizada la presencia de un otro distinto? De aquellos que no son parte de ese *nosotros* originario. De ese otro que no se deja asimilar a los cánones propuestos para los iguales. ¿qué elementos conceptuales son utilizados para esgrimir la diferencia y en ese plano el estatuto del otro?

En la discusión que acompaña el proceso de conquista del nuevo mundo se remite reiteradamente a Aristóteles, quien reconoce y justifica como condición natural la estructura social de la antigua Grecia, definiendo criterios de legitimación de la subordinación tanto de la mujer al hombre, como del esclavo y el siervo al amo, basado en ciertos atributos naturales. Los esclavos y los siervos estarían en una condición subordinada en la medida que no cuentan con más capacidades que su fuerza corporal en contraposición a la racionalidad y capacidad de gobierno del amo. Esta distribución desigual de competencias justifica la conformación y proyección de una sociedad jerárquicamente estructurada. Ginés de Sepúlveda hacia 1550, para justificar el dominio español sobre los pueblos indígenas, sostiene una visión naturalizada de la esclavitud y de la subordinación basada en un criterio de racionalidad, utilizando como argumento de autoridad la Política de Aristóteles. Los pueblos indígenas aparecen bajo la mirada del español reuniendo todas las cualidades de la barbarie y el salvajismo, justificación suficiente para someterlos a regímenes de servi-



dumbre. Bartolomé de las Casas, por su parte, quien es reconocido por su defensa de los indígenas, va a desarrollar su argumento en torno a un criterio universal de humanidad, basada en la idea de la creación divina. No es posible pensar que Dios hubiera creado enormes grupos humanos en una condición desmejorada, sin las cualidades humanas necesarias para realizar el proyecto divino. Por lo cual el criterio de que el dominio se legitima en función de la incapacidad racional de los habitantes de las tierras americanas, no tendría validez. La condición humana de los indios aparece disminuida, debilitada, pero no de manera definitiva, dicha condición se completaría, según Las Casas, a través del proceso de evangelización, su humanidad residiría en ese sentido, en la posibilidad de ser cristianizados. Estos debates van sentando las bases teológico políticas, respecto a la consideración de los habitantes del nuevo mundo y al mismo tiempo de la legitimidad del proceso de conquista. Debates permanentes que van modelando los dispositivos de conquista y colonización, configurando el sistema de derecho utilizado por el imperio en su relación con el “nuevo mundo”.

Estos antecedentes son muy significativos, pues aún cuando se dan en un contexto diferente, marcan la perspectiva que estará en la base del discurso moderno propiamente tal. Una articulación discursiva ejemplificadora es postulada por Ginés de Sepúlveda, que vuelve a poner en movimiento una idea propiamente helénica, cuando en una de sus argumentaciones sostiene, refiriéndose a lo apropiado de la conquista española:

¿Qué cosa pudo suceder a estos bárbaros más conveniente ni más saludable que el quedar sometidos al imperio de aquellos cuya prudencia, virtud y religión los han de convertir de bárbaros, tales que apenas merecían el nombre de seres humanos, en hombres civilizados en cuanto pueden serlo; de torpes y libidinosos, en probos y honrados, de impíos y siervos de los demonios, en cristianos y adoradores del verdadero Dios?<sup>168</sup>.

---

<sup>168</sup>GINÉS DE SEPÚLVEDA, Juan. *Democrates alter, Tratado sobre las justas causas de la guerra contra los indios*. México: Fondo de Cultura Económica, 1987, pág. 133.

El eje civilización y barbarie esgrimido en este caso, lo podemos ver aparecer en la discusión respecto al estatuto del otro, ya adentrados en la modernidad. Su reiteración indica ciertas continuidades a pesar de las rupturas involucradas en la instalación del ideario ilustrado. Kant, sugiere con algunas precisiones que el progreso humano tiene en este tránsito su dinámica natural:

Así se dan los auténticos primeros pasos desde la barbarie hacia la cultura (la cual consiste propiamente en el valor social del hombre); de este modo van desarrollándose poco a poco todos los talentos, así va formándose el gusto e incluso, mediante una continua ilustración<sup>169</sup>.

La continuidad del eje civilización y barbarie, propuesto como criterio de lectura de las relaciones entre los estados modernos de América y los pueblos indígenas, permite desarrollar una tesis menos rupturista entre el antiguo régimen y la modernidad. Este criterio diferenciador logra transitar entre dos épocas, significando algo similar, identificar a *unos* y a *otros* en relación a un estatuto de humanidad: para occidente la civilización para los otros la barbarie.

Otra importante voz en este contexto es la de Francisco de Vittoria, quien desarrolla una serie de tesis respecto al tema de la legitimidad de la conquista. Por un lado, niega la validez de los principales argumentos esgrimidos en la época, acerca de la condición natural de servidumbre de los indios, de la condición de territorios libres de las tierras descubiertas. Para este teólogo está fuera de dudas la condición humana de los habitantes del nuevo mundo, así como el derecho de propiedad de éstos sobre sus territorios.

Lo que se denomina los justos títulos y que refiere a las razones válidas para emprender la conquista, apunta a la posibilidad de librar una guerra justa como la causa objetiva y legítima en términos de derecho de gentes, de conquistar, ocupar un territorio y subordinar a sus habitantes. En ese sentido se trata de encontrar las razones que den pie a una guerra justa,

---

<sup>169</sup>KANT, Immanuel. *Ideas para una historia...*, pág. 21

encontrándolas en aquellos obstáculos que impiden el libre movimiento por tierras del nuevo mundo tanto de mercaderes como evangelizadores. Así resume Schmitt la posición de Vittoria:

Si los bárbaros se oponen al derecho a la hospitalidad, a la libre misión al libre comercio y a la libre propaganda, violan los derechos de los españoles que existen según el Derecho de Gentes, y si en el caso no sirve de nada la persuasión pacífica por parte de los españoles, estos tienen un motivo para librar una guerra justa<sup>170</sup>.

## 1. La constitución de la comunidad: Nosotros y los otros

La imposibilidad de prescindir de la figura del otro en la conformación de la identidad colectiva aparece en la actualidad desde distintas perspectivas teóricas. Mouffe, desarrolla su crítica de las teorías del consenso, retomando esta idea desde dos vertientes, por un lado recuperando el tema del antagonismo de Schmitt, y por otro lado el concepto de exterior constituyente en Derrida. Una de las versiones más desarrolladas al respecto la presenta Debray en su texto *Crítica de la razón política*<sup>171</sup>. De acuerdo a su propuesta la conformación de un colectivo se da necesariamente en un proceso de interrelación con un *otro*. No hay posibilidad de constituirse individual o colectivamente sin la presencia de una figura exterior. Al mismo tiempo señala un imperativo de pertenencia para la especie humana, que determina la necesidad de cada individuo de ser parte de un colectivo, de un nosotros. Una especie de preestructuración de lo político, que se actualiza en la participación y membresía grupal. La definición identitaria va a ser dependiente de los contextos culturales que establecen un abanico de posibilidades grupales, así como un contexto

---

<sup>170</sup>SCHMITT, Carl. *El nomos de la tierra en el derecho de gentes del ius publicum*, Granada: Comares, 2002, pág. 84.

<sup>171</sup>DEBRAY, Régis. *Crítica de la razón política*. Madrid: Ediciones Cátedra, 1983.

propicio para la emergencia de nuevas formaciones colectivas. La generación de nuevos colectivos, de acuerdo a esta teoría, es un proceso difícil de recrear artificialmente, en el sentido de no responder a una dinámica racionalmente experimentable. Hay algo en esta dinámica que escapa a la gestión estratégica y la deja en el plano de la emoción y los afectos. De ahí la dificultad de pensar la sola idea de un colectivo racionalmente fundado, organizado en base a la decisión voluntaria de sus futuros miembros. Así como también pensar individuos sin adscripción colectiva. El vínculo social involucrado en el surgimiento y pertenencia colectiva, no es de carácter instrumental, el tipo de pertenencia al que se hace referencia compromete al individuo mucho más allá de logro de tal o cual objetivo, en ese plano no es suficiente la intención de formar un grupo, hay elementos de orden afectivo, que remiten a los procesos de constitución identitaria colectiva e individualmente al ámbito de lo irracional.

La trama identitaria que va de lo individual a lo colectivo es la que se pone en movimiento en el proceso de construcción, organización y proyección de una comunidad nacional en relación a un territorio determinado. En el caso de los estados latinoamericanos, nos situamos en el siglo XIX, donde los procesos de ruptura con el imperio español, van señalando un camino de construcción de Estados nacionales que reconociendo, generalmente, el trazado espacial asignado por el imperio, viene a consolidar procesos identitarios ya echados a andar durante la colonia. Los grupos dirigentes del proceso revolucionario y de posterior construcción del estado son parte de las elites del sistema colonial, partícipes a través de los cabildos de la administración política y agentes económicos destacados de la sociedad. En ese contexto, la construcción del estado nación como formación política moderna, echa mano a una configuración previa territorial e identitariamente. El ordenamiento político territorial de la colonia, es reapropiado por los estados modernos latinoamericanos, resituando en un nuevo contexto político mundial las relaciones colectivas. En este nivel se rompen también, así como en el plano individual, los órdenes jerárquicos coloniales, reconociendo a cada nuevo estado su estatuto de

igualdad e independencia. Con ello se establece una primera configuración de antagonismos de carácter nacional, que por un lado, refuerzan la construcción de la identidad colectiva, a través del reconocimiento de un otro, de un distinto que está en igual categoría y que por otro lado ponen en entredicho la posibilidad de llevar adelante el sueño bolivariano, de una gran patria americana. El paso necesario por un otro para la generación de una identidad colectiva, configura una red de interrelaciones entre pares, entre estados nacionales emergentes, determinando la necesidad de fortalecer y proyectar la diferencia, aquello que lo constituye como tal. Un tipo de relación entre pares que se fortalece a través del antagonismo, dando pie a la constante disputa fronteriza donde los límites del territorio son el pretexto perfecto para exaltar la identidad y la diferencia con el otro, pues tensiona el componente espacial, territorial y afectivo involucrado en la idea misma de nación. Esta perspectiva teórica, nos permite observar el proceso de constitución de la nación de manera dinámica y constante pues el colectivo así como la identidad individual, si bien remite a una situación de origen que establece una configuración inicial, es permanentemente recreada y transformada de acuerdo a la emergencia de nuevos otros. Proceso dinámico donde la construcción y proyección y reproducción de interpretaciones marca momentos de construcción de la identidad.

De acuerdo a este planteamiento teórico, el proyecto de la modernidad de una ciudadanía cosmopolita, universal, ajena a alguna adscripción cultural, es imposible. El proceso de constitución de la subjetividad individual es dependiente en uno de sus aspectos de la actualización de esta identificación colectiva. Asimismo la humanidad en tanto especie también está compelida a formar colectivos, serían estas formaciones sociales las unidades mínimas de articulación de lo humano, siempre constituidas en relaciones de antagonismo y diferenciación. La ciudadanía situada etnocultural y territorialmente emerge de manera casi natural, pues proporciona en distintos ámbitos formas y contenidos apropiados para la realización de esta configuración socio - política de lo humano. El éxito de

la forma Estado nación encuentra en esta lógica una de sus explicaciones más plausibles.

La formación del Estado nación conlleva un espacio territorial, con contornos definidos que establecen los límites entre los distintos, pero iguales. Es la frontera con un otro diferente, pero similar en tanto otro legítimo. Es el límite con los demás estados nación, que separa el tiempo y el espacio común, estableciendo pertenencias ciudadanas acotadas a un espacio determinado. Sin embargo, este proceso involucró también la negación de legitimidad de varios *otros*, otros colectivos humanos presentes en ese mismo espacio territorial, no considerados como iguales y por lo cual susceptibles de ser ignorados a la hora de establecer el límite entre los iguales. Ilustrativo de lo anterior es la siguiente cita, tomada de un discurso del diputado Marín en el congreso de 1828:

Los araucanos i demás indígenas se han reputado como naciones extranjeras: con ellos se han celebrado tratados de paz i otras estipulaciones y lo que es más, en los parlamentos se han fijado los límites de cada territorio, cosas que no se practican sino entre naciones distintas i reconocidas i no puedo comprender que al presente el Congreso se proponga darles leyes, no como a nación i si como a hombres reunidos, sin explorar su voluntad, sin preceder una convención i sin ser representados en la legislatura <sup>172</sup>.

En otra sesión se reconoce la pertenencia a Chile de los territorios ocupados por los Mapuches, sin embargo, y así lo señala Melchor de Santiago Concha, se respeta a los indígenas excluyendo la posibilidad de “*sujetarlos a una constitución que no han formado, a leyes que no han consentido*”<sup>173</sup>. En ese momento fundacional se concibe la idea de unidad territorial, sin ser necesaria la unidad nacional.

Es interesante consignar la existencia de dos frentes en la construcción de la nación un plano exterior o hacia los iguales esto es, otros estados nación y otro al interior en relación a los subordinables donde en este caso

---

<sup>172</sup>Citado por PINTO, Jorge. *La formación del estado...*, págs. 110-111.

<sup>173</sup>*Ibíd.*

el pueblo mapuche es absolutamente relevante. La historia de Chile del siglo XIX, está marcada por acciones bélicas en ambos frentes, ofreciendo un cúmulo ilimitado de situaciones posibles de ser proyectadas simbólicamente en pos de la construcción de una comunidad homogénea. Los pueblos originarios, el caso mapuche es un ejemplo, son objeto de diversas interpretaciones de acuerdo a los distintos momentos y dinámicas políticas del estado chileno. En los albores de la independencia son destacados por su valor y espíritu libertario, imagen propicia para infundir afanes emancipatorios y de lucha en la nueva república. La constitución como estado independiente requiere la ruptura, claramente el *otro* es el español y su tradición colonial, por tanto el intento es diferenciarse de ellos. A mediados de siglo, el estado se ha instalado, España ha reconocido a Chile como Estado independiente por lo cual no es necesario recurrir a la figura libertaria, ahora el *otro* es el mapuche mismo, en tanto imagen de la barbarie, la exaltación de su diferencia, es utilizada como articulador de lo propio, ahora identificado con los valores de la ilustración. Los indígenas dentro de la estrategia discursiva hegemónica de mediados del siglo XIX, representarían ese otro frente al cual es necesario diferenciarse. La necesidad de ser reconocido como parte de un nosotros distinto, de no ser indio, es lo que está a la base del nacimiento de la identidad chilena republicana y liberal del siglo XIX.

## **2. La tesis marxista**

Desde una perspectiva marxista, la demanda de los pueblos indígenas ha sido comprendida bajo la lógica de clases. Como otros aspectos de carácter político esta teoría no comprende la lógica de las pertenencias nacionales. Las identidades aparecen bajo la lógica de la ideología, esto es una falsa conciencia intencionada políticamente por la clase dominante con el fin de ocultar las contradicciones económicas. En ese contexto, el discurso comprendido en la organización de la nación, es construido por

el estado, máximo representante de las clases dominantes, para dar una cobertura de legitimidad sobre un territorio y población determinada. Tanto el ejercicio del poder como la legitimidad de la subordinación de una clase a otra llevan consigo la necesidad de organizar formas y sistemas interpretativos adecuados. Engels propone una manera de entender la emergencia del Estado acorde a esta estructuración economicista de la historia, sostiene que el estado:

Es más bien un producto de la sociedad cuando llega a un grado de desarrollo determinado; es la confesión de que esa sociedad se ha enredado en una irremediable contradicción consigo misma y está dividida por antagonismos irreconciliables, que es impotente para conjurar. Pero, a fin de que estos antagonismos, estas clases con intereses económicos en pugna no se devoren a sí mismas y no consuman a la sociedad en una lucha estéril, se hace necesario un poder situado aparentemente por encima de la sociedad y llamado a amortiguar el choque a mantenerlo en los límites del "orden". Y ese poder, nacido de la sociedad, pero que se pone por encima de ella y se divorcia de ella más y más, es el Estado<sup>174</sup>.

En esta cita es posible reconocer algunos elementos propios de la propuesta contractualista: una situación previa caracterizada por una tensión polémica constante conduce a la constitución de un órgano central que por sobre los intereses particulares establece un poder absoluto. Si bien no se plantea el contrato como forma de acordar esta construcción, el argumento no lo niega ni lo invalida, incluso es posible verlo sugerido. Sin embargo, la crítica apunta ciertamente a ver que esta lucha no es meramente individual como plantean los contractualistas; aquí no son los individuos los que están en una situación de violencia latente o real, sino son "clases" sociales con "intereses económicos en pugna" las que han llegado a un punto de contradicción que hace imposible cualquier proyecto humano.

---

<sup>174</sup>ENGELS, Frederich. *El origen de la familia, de la propiedad Privada y del Estado*, en *Obras Escogidas de Marx y Engels* en tres tomos, t. III. Moscú: Editorial Progreso, 1977, pág. 344.



Si bien para la tradición liberal es el individuo, y en este caso todos los individuos los que acuerdan construir esta instancia central, en la tradición marxista es una clase social la que habilita y ocupa el estado para sus intereses. Son los miembros de una clase los que acordarían suscribir un pacto para la construcción de un poder por sobre la sociedad en general. El contractualismo en general, aparece dentro del marxismo, como una articulación ideológica que busca la legitimación de una situación de dominación de clase determinada y que bajo la idea de una participación unánime, total, en el acto constituyente, hace aparecer como universal una situación que efectivamente resguarda los intereses de sólo algunos.

El desarrollo económico alcanzado hizo necesaria la consolidación de unidades político territoriales estructuradas en función de los intereses de la clase capitalista a finales del siglo XVIII y XIX. Los verdaderos agentes de la sociedad no serían las entidades colectivas etnoculturales, ni los individuos, sino más bien las clases sociales, emergentes de la configuración económica del sistema. No hay una esencialidad tras la clase, sino más bien una posición en un reticulado económico ya prefigurado. Esta lectura es acorde a la visión presente en varios historiadores que hablan de un acuerdo cupular entre hacendados, empresarios mineros y comerciantes en el proceso de formación del estado nación en Chile.

El marxismo identifica un curso de la historia que toma como eje dinámico los procesos económicos, son éstos en último término los que determinan el campo de lo social y lo político. Esta lógica va conduciendo una trayectoria previsible de la historia, que a través de etapas y transiciones va llevando a la humanidad por un decurso histórico universalmente válido, estableciendo una especie de jerarquía evolutiva en relación a la etapa alcanzada. Las sociedades están más cerca o más lejos de ese ideal de desarrollo, a la vanguardia o en lugares rezagados. Con esto vemos a Marx compartiendo una serie de supuestos respecto al devenir humano propio de la Modernidad. La idea de evolución, de la transición de las sociedades por diferentes etapas, es parte fundamental de las reflexiones acerca de la historia realizadas por Kant y Hegel, con la diferencia que

el móvil o dinámica de lo histórico no dice relación con la articulación de constituciones políticas perfectas, o la marcha del espíritu universal haciéndose carne en la humanidad, sino con el desarrollo material de la humanidad a través de distintas estructuraciones de las formas productivas.

La perspectiva de Marx, respecto a la relación con un otro, se refleja cuando refiriéndose a la colonización inglesa de la India, señala que a pesar de la brutalidad con que ha actuado el imperio británico, es imposible desconocer el desarrollo producido en el sistema económico asiático. El colonialismo en este caso habría actuado como un instrumento de la historia, permitiendo un avance cualitativo en la estructura de producción.

De lo que se trata es saber si la humanidad puede cumplir su misión sin una revolución a fondo en el estado social de Asia. Si no puede, entonces, y a pesar de todos sus crímenes, Inglaterra fue el instrumento inconsciente de la historia al realizar dicha revolución. En tal caso, por penoso que sea para nuestros sentimientos personales el espectáculo de un viejo mundo que se derrumba, desde el punto de vista de la historia tenemos pleno derecho a exclamar con Goethe: ¿Quién lamenta los estragos si los frutos son placeres? ¿No aplastó miles de seres Temerlan en su reinado? <sup>175</sup>.

La lógica es similar a la utilizada por Kant, en su Filosofía de la Historia, cuando sostiene que los afanes individuales, el egoísmo, la discordia, son formas que utiliza la naturaleza para el logro de sus objetivos en el plano de la historia.

¡Demos pues gracias a la naturaleza por la incompatibilidad, por la envidiosa vanidad que nos hace rivalizar, por el anhelo insaciable de acaparar o incluso dominar cosas sin las que todas las excelentes disposiciones naturales dormirían eternamente en el seno de la humanidad sin llegar a desarrollarse jamás!<sup>176</sup>.

---

<sup>175</sup>MARX, Karl y ENGELS, Frederick. *La dominación británica en la India*, en *Obras Escogidas* en tres tomos, tomo I, Moscú: Editorial Progreso, 1974. [Disponible online]

Estos argumentos que vienen a legitimar la violencia ejercida, bajo la consideración de su utilidad histórica, dan cuenta de un plano central de la Modernidad en general. Se dan en estrecha relación con una idea de progreso de la humanidad. En ambos casos la excusa es el futuro, la posibilidad de que tal situación propicie un nuevo paso en la consecución de la finalidad de la historia.

La acción política consciente, según Marx, esto es, aquella que interpreta la realidad de manera correcta o científica, debe trascender una mirada ingenua de los hechos, ir más allá del sentido común que remite a identidades, ideas y mitos, y leer en cada situación la dinámica de lo económico. Dentro de ese marco teórico las demandas de los pueblos originarios son vistas desde una perspectiva que en general desactiva la vertiente identitaria, reduciéndola a su rol y función en el tramado económico. La salida asimilacionista encuentra en el marxismo un nuevo aliado.

Ciertamente la identidad cultural no puede ser subsumida en la misma categoría que una clase, no es legítimo incluir dentro de una categoría de orden económico la demanda de reconocimiento de una cultura. Si bien es cierto que los Mapuches, así como otros pueblos aborígenes, pueden ser integrados a la clase del campesinado pobre, y ser partes de iguales demandas y necesidades, visión que es compartida por la burocracia estatal capitalista, no es menos cierto que su situación no es posible de ser reducida a ese factor. Hay un proceso de proyección identitaria permanente que va mucho más allá de la condición económica, proponiéndose desde la categoría de Sujeto nación. Por otro lado, desde la perspectiva histórica, desde un exterior, su tratamiento ha sido el de un grupo distinto, con identidad propia, además reconocido como el habitante originario de estas tierras.

No puede ser casual que el concepto de identidad colectiva sea el elemento teórico excluido tanto de la teoría liberal más tradicional como

---

<sup>176</sup>KANT, Immanuel. *Ideas para una historia...*, pág 21.

del marxismo. Como hemos señalado anteriormente, el contractualismo no considera la identidad cultural. El colectivo es ignorado al momento de considerar los elementos significativos del pacto, haciendo recaer en este individuo, ajeno a cualquier adscripción cultural, la responsabilidad y total protagonismo en la fase previa y posterior a la constitución del Estado. En la lógica marxista si bien, se reconoce el carácter social de los individuos, no siendo posible hablar de sujetos fuera del contexto social, la idea de sociedad refiere a una instancia universal y abstracta así como las clases sociales, entidades sociales de carácter intermedio, entre la sociedad y el individuo. Este tipo de entificación colectiva es articulada en función de una trama económica de carácter abstracto y por lo mismo universalizable. El Estado, como hemos señalado, responde a la dominación de la clase capitalista, categoría de orden universal independiente de toda adscripción cultural. La identidad colectiva, el grupo, la comunidad, la cultura societaria no encuentran en el marxismo un lugar propio, no son entidades posibles de ser reconocidas en este tramado teórico, pues reciben su calidad de manera secundaria, subordinada a la lógica esencial.

### **3. Teorías del reconocimiento**

El momento actual de la cultura occidental resultado de varios siglos de políticas de exclusión, dominación y etnocentrismo, ha ido consolidando pasos importantes en la reconsideración del otro. En un aspecto esta transformación ha tenido en lo que podemos denominar teorías del reconocimiento, un fundamento determinante. Su argumento central dice relación con un principio de carácter moral, como es la idea que subyace al reconocimiento o no reconocimiento del otro.

Lo específico en tales formas de menosprecio, como se presentan en la desposesión de derechos o en la exclusión social, no consiste solamente en la limitación violenta de la autonomía personal, sino en su conexión con el sentimiento de no poseer

el estatus de un sujeto de interacción moralmente igual y plenamente valioso<sup>177</sup>.

Honneth, sostiene en ese sentido, la tesis que los modos de exclusión y negación de la diferencia, repercuten en un plano esencial de la constitución y autoidentificación como sujetos morales y de acuerdo al esquema general de la modernidad significa efectivamente una negación de su condición humana. La lucha por el reconocimiento aparece para este autor como eje central de la dinámica de los procesos políticos, proponiendo un fuerte acento moral en el curso de la historia. El concepto de reconocimiento es tomado de Hegel, quien abre una nueva interpretación de los procesos políticos y sociales ya no centrado en la supervivencia individual, como es caracterizado desde Maquiavelo a Hobbes, sino que pone de relieve el carácter intersubjetivo del reconocimiento centrado en una dimensión ética. La lucha por el reconocimiento viene a tomar el lugar de la lucha de todos contra todos hobbesiana, en el sentido de que no sería la autopreservación, sino más bien el desarrollo ético de la sociedad. La dinámica polémica que emerge de la demanda por reconocimiento moviliza el proceso de articulación ética de la sociedad.

Hay en esta propuesta un serio intento de romper la manera hegemónica de interpretar los procesos humanos, tanto en su versión liberal como marxista centrada en las dinámicas individuales de carácter económico. Esta teoría pone especial atención a los procesos de carácter intersubjetivo, la relación con el otro y las formas de reconocimiento involucradas en esta dinámica, dan consistencia a una dinámica constante de intercambio. La identidad aparece bajo esta lógica ocupando un papel central, pues lo que está en juego es la posibilidad de ser reconocido en tanto tal, como legítimo otro, dentro de un proceso constante y recíproco. Individual y colectivamente los excluidos hacen presente su demanda irrumpiendo una y otra vez las formas estabilizadas de comprensión del otro, logrando integrarse en un plano de igualdad moral. La dinámica histórica para

---

<sup>177</sup>HONNETH, Axel. *La lucha por el reconocimiento: por una gramática moral de los conflictos sociales*. Barcelona Critica: Katz, 1997, pág. 163.

Honneth, se desarrolla en función de esta lucha por el reconocimiento.

Por su parte, Taylor expresa esta necesidad como móvil de las políticas multiculturales:

...la exigencia de reconocimiento se vuelve apremiante debido a los supuestos nexos entre el reconocimiento y la identidad, donde este último termino designa algo equivalente a la interpretación que hace una persona de quién es y de su características definitorias fundamentales como ser humano<sup>178</sup>.

La tesis de Taylor, vuelve a hacer presentes elementos trascendentales del discurso filosófico de la Modernidad, por una parte volviendo a Hegel, y más aún al mismo Kant, quien desarrolla claramente la fórmula de igual dignidad para todos los seres humanos. En términos históricos la modernidad trae consigo un quiebre en el plano del valor de la persona, pues rompe con la lógica del honor, que atribuye un valor específico en función de cierta jerarquía social y consolida la fórmula de la dignidad universal. Esta igualación tiene directa relación con la capacidad de raciocinio, de actuar en función de principios. Podemos consignar en ese plano que el criterio de reconocimiento igualitario se plantea en función de la capacidad moral de los seres humanos.

Taylor refiere al concepto de autenticidad para referirse a la necesidad de cada cual de ser fiel a sí mismo, en este sentido cada individuo es, por un lado absolutamente digno y, por otro su integración y participación en el sistema social y político es dependiente de la puesta en práctica de este ideal de autenticidad bajo el cual el individuo es capaz de proyectar su propia comprensión, sentido y valoración del entorno. El ideal de autenticidad es para Taylor un principio irrenunciable de la modernidad, y por ende del liberalismo. La posibilidad de construir una sociedad fundada en principios racionales requiere del fortalecimiento y proyección de las disposiciones racionales del individuo y éstas sólo se realizan en directa relación con la posibilidad de actuar de acuerdo a los contextos

---

<sup>178</sup>TAYLOR, Charles. *El Multiculturalismo y la política del reconocimiento*. México: Fondo de Cultura Económica, 1993, pág. 43.

significativos para cada persona. Siendo Taylor liberal, y en ese plano un profundo defensor de los derechos ámbito de la cultura, de la práctica común de la lengua, de las tradiciones, donde individuales, sostiene que es necesario resguardar jurídicamente ciertos derechos de orden colectivo que permitan fortalecer los contextos culturales. Es en el se desarrolla plenamente el individuo, donde encuentra los sentidos y significaciones relevantes para su desarrollo. Por lo cual es tarea del Estado liberal el resguardo y proyección de las culturas minoritarias.

#### 4. La fórmula liberal de los derechos

Una formulación liberal contemporánea que intenta responder al problema de la diferencia aunque no se dirige específicamente a responder a la demanda étnica, la encontramos en Rawls, a través de su reflexión es posible comprender la lógica que hay tras el modelo liberal.

Cuando Rawls se pregunta “¿Cómo es posible la existencia duradera de una sociedad justa y estable de ciudadanos libres e iguales que no dejan de estar profundamente divididos por doctrinas religiosas, filosóficas y morales razonables?”<sup>179</sup> está dando por sentado que efectivamente es posible que individuos con distintas visiones de mundo puedan coexistir cooperativamente en una sociedad. Rawls señala, que “el liberalismo parte del supuesto de que hay varias doctrinas comprensivas razonables encontradas, cada una con su concepción del bien y todas ellas compatibles con la plena racionalidad de las personas humanas...”<sup>180</sup>. En ese sentido se refiere a las formas que tiene cada individuo de interpretar su ser y actuar en el mundo, que tendrían su origen en los ámbitos religiosos, filosóficos, morales. Serían este tipo de opciones de vida las que marcarían la dinámica de lo social.

Acogiendo la formulación de Rawls, nos parece un punto de partida

---

<sup>179</sup>RAWLS, John. *El Liberalismo político*. España: Crítica, 1996, pág. 33.

<sup>180</sup>*Ibid.*, pág. 167.

para entender la lógica teórica de su sistema. En una dimensión la sociedad estaría compuesta por grupos diversos, estos serían en un sentido los constituyentes básicos del tramado social y se encontrarían en relaciones antagónicas entre ellos, dado que defienden y proyectan una doctrina comprensiva de la realidad, esto es, pautas de acción, orientaciones respecto a la felicidad y a la buena vida, elementos que los constituyen como tales. Estas visiones entran en confrontación en la medida que sus creencias son excluyentes, por tanto cada individuo actuará de acuerdo a aquellos fines e intereses.

La pregunta en ese sentido de cómo es posible la convivencia, es válida pues supone el problema en la dinámica que hace posible tal situación y ahí encontramos efectivamente la dimensión política. El liberalismo político, reconoce esta escena como la escena originaria de su construcción teórica. Es posible la coexistencia y la cooperación social a pesar de la diversidad de visiones y antagonismos grupales, en la medida que ha sido posible actualizar un modelo político adecuado. Para ello es necesario establecer ciertos acuerdos básicos que permitan una coexistencia cooperativa. Nuevamente nos parece pertinente la figura del contrato, en la forma que es planteado por Rawls, esto es, propiciando una búsqueda de un consenso respecto a cuáles serían las reglas básicas para un modelo de social en el cual la diversidad de visiones comprensivas puedan coexistir de manera igualitaria. Esto quiere decir, donde cada uno pueda desarrollar su vida de acuerdo a sus propios parámetros, sin ser obstaculizado, ni privilegiado. Rawls señala sobre este punto: “el estado debe abstenerse de cualquier actividad que favorezca o promueva cualquier doctrina comprensiva particular en detrimento de otras, o de prestar más asistencia a quienes la abracen”<sup>181</sup>.

Esto significa, la creación de un sistema de gobierno del Estado, que efectivamente busca confundirse con el mismo Estado, donde los procedimientos, fundamentos, funciones y actores cuidan de no privilegiar algún

---

<sup>181</sup> *Ibíd.*, pág. 227.



colectivo en particular, sino más bien posibilitar una coexistencia cooperativa entre la diversidad. El Estado en este sentido aparece por sobre las articulaciones básicas, por sobre los grupos con distintas visiones comprensivas, e intenta proyectar una dinámica neutra, no comprometida con visiones particulares, no señalando orientaciones de vida, sino más bien permitiendo el flujo de lo distinto. Así lo sintetiza Taylor, “Una sociedad liberal debe permanecer neutral ante la vida buena, y limitarse a asegurar que, véanse como se vean las cosas, los ciudadanos se traten imparcialmente y el Estado los trate a todos por igual”<sup>182</sup>. Esta idea nos remite nuevamente a Kant, quien sostiene su definición de Ilustración en base a la autonomía de los sujetos, señalando que es tarea imprescindible de cada uno ser capaz de actuar conforme a una legislación propia. Esta afirmación establece un campo de acción delimitado del Estado y un ámbito de acción propiamente individual. Surge como premisa del estado la necesidad de garantizar la absoluta libertad de los individuos a sostener y realizar la visión que tenga respecto a la vida buena y a la felicidad. No es tarea de estado propiciar un modelo de vida y felicidad determinado, eso pasa a ser asunto de cada ciudadano, la tarea en ese plano sugiere sostener una postura política neutral respecto a los distintos puntos de vista de la ciudadanía.

La idea liberal de Estado, como lo saben bien sus apologistas más astutos, es claramente paradójica. Pues plantear que el Estado debiera ser neutral respecto del bien parece inevitable para aseverar cierta concepción del bien, y esto no es en absoluto neutral. También implica una cierta definición de lo malo: especialmente cualquier "bien" buscado individual o colectivamente cuyas consecuencias se probaran enemigas de la *apatheia* ética del Estado<sup>183</sup>.

El modelo liberal presenta de acuerdo a esta definición, profundas dificultades a la hora del reconocimiento del otro, más bien da la idea de un modelo ciego a las diferencias. El objetivo de dar un trato igualitario

---

<sup>182</sup>TAYLOR, Charles. *El Multiculturalismo...*, pág. 43.

<sup>183</sup>EAGLETON, Terry. *Las ilusiones del posmodernismo*. Barcelona: Paidós, 1997, pág. 120.

a los ciudadanos fundamenta dicha posición, no importa su origen, sus creencias, su sexo ni cultura; frente al Estado son todos iguales.

Para Taylor, sin embargo, esta interpretación del liberalismo que acentúa el carácter igualitario, debe dar paso a una versión distinta, en la cual el sentido igualitario necesariamente pase por el reconocimiento de la diferencia. Una vez establecido que el reconocimiento es parte fundamental para la construcción de la imagen de sí, aparece como insoslayable la necesidad de garantizar desde el estado formas de defensa y proyección de las identidades culturales.

Con la política de la dignidad igualitaria lo que se establece pretende ser universalmente lo mismo, una "canasta" idéntica de derechos e inmunidades; con la política de la diferencia, lo que pedimos que sea reconocido es la identidad única de este individuo o de este grupo, el hecho de que es distinto de todos los demás<sup>184</sup>.

De acuerdo a Taylor, la modernidad puso en movimiento dos sentidos para la consideración de lo humano basadas en una idea universalista, que son los que entran en conflicto a la hora de enfrentar las demandas de reconocimiento. La versión hegemónica del liberalismo sostiene la idea de iguales derechos para todos los individuos con absoluta independencia de las adscripciones de cada uno de ellos, por lo cual considera una arbitrariedad proponer el reconocimiento de identidades específicas. La otra vertiente pone el énfasis en la particularidad. Cada uno es un sujeto radicalmente original que proyecta a través de su identidad su sentido más propio, resguardar la igualdad de derechos en este caso pasa necesariamente por el reconocimiento de las diferencias individuales y colectivas.

Así, estos dos modos de política que comparten el concepto básico de igualdad de respeto entran en conflicto. Para el uno, el principio de respeto igualitario exige que tratemos a las personas en una forma ciega a la diferencia. La intuición fundamental de que los seres humanos merecen este respeto se centra en lo que es igual en todos. Para el otro, hemos de reconocer y aun fomentar la particularidad. El reproche que

---

<sup>184</sup> *Ibíd.*

el primero hace al segundo es justamente, que viola el principio de no discriminación. El reproche que el segundo hace al primero es que niega la identidad cuando constriñe a las personas para introducirlas en un molde homogéneo que no les pertenece de suyo<sup>185</sup>.

## 5. Ciudadanía Multicultural

Los debates actuales han ido modelando una nueva forma, un nuevo esquema de comprensión de la Razón y la racionalidad. Son múltiples los ejemplos, como Habermas y Appel, que muestran el paso de una Razón que promueve contenidos universalistas, que define modelos, caminos y sentidos, a una racionalidad que entiende su potencial como la posibilidad de establecer formas de entendimiento. Hay un darse cuenta de las limitaciones, restricciones y soberbia de una cultura que quiere imponer su modelo de vida sobre la base de una afirmación que oculta su voluntad de poder en un precepto de conocimiento.

Es posible ver en este tránsito de una Razón con mayúscula a una racionalidad comunicativa, un intento de re-legitimación del proyecto de la modernidad, que seguiría vigente en la medida que una sociedad busca un marco de convivencia social y política racionalmente legitimado.

La forma de hacer política en la actualidad debe apelar a este sentido de racionalidad para superar la barrera etnocentrista que hace aparecer al otro de manera disminuida, siempre en camino a..., en una minoría de edad permanente, como alguien que hay que cuidar. Se trata por el contrario de partir del reconocimiento de la validez y legitimidad del otro, y establecer canales de comunicación y entendimiento sobre cuestiones que son prioridad para la convivencia. Lo que se rescata es la posibilidad de la razón de establecer mecanismos de entendimiento entre diversos. Nos acercamos a la idea de un diálogo multicultural como posibilidad de acce-

---

<sup>185</sup> *Ibíd.*

der a nuevos contenidos, a nuevas recreaciones de la vida en comunidad, a una nueva fuente de crecimiento cultural.

Estas reflexiones que han sido acompañadas de fuerte debate han dado pie en el ámbito político a las propuestas de Multiculturalismo que comienzan a posicionar el tema de la diferencia y el reconocimiento. Los énfasis de esta reflexión filosófica política están dados de acuerdo a los contextos en que esta se produce, son las demandas y conflictos propios de cada región los que emergen en cada autor y conducen su reflexión. La situación de los inmigrantes en los países del primer mundo, la constitución de la unión europea, la demanda de los francófonos de Quebec al estado canadiense, la situación de las comunidades autónomas de España, el resurgimiento de los nacionalismos en Europa del este y su demanda de secesión, así como el caso de los pueblos indígenas latinoamericanos.

Una de las reflexiones más serias y acabadas al respecto es la del filósofo canadiense W. Kymlicka, quien plantea la idea de una ciudadanía multicultural plenamente instalada en el marco del liberalismo, para lo cual le parece necesario cuestionar la naturaleza de un par de supuestos básicos del liberalismo como la idea de que los estados modernos son constructos uninacionales, y, por otro lado, cuestionar también el supuesto, muy bien instalado en la mentalidad política actual respecto al compromiso liberal de neutralidad cultural.

Con el concepto de cultura societaria, Kymlicka intenta abarcar los distintos niveles de identidad colectiva que conforman las unidades comunitarias. Basadas principalmente en una lengua común, una memoria histórica determinada, una institucionalidad política propia, las culturas societarias son para este autor las formaciones colectivas posibles de ser reconocidas como titulares de derecho político. Es evidente que la constitución de los estados modernos se realizó bajo la lógica de un estado una nación, sin embargo es evidente también que esta nación se consolidó por sobre otras culturas societarias del mismo carácter que quedaron subordinadas al conglomerado hegemónico que se proyectó en el estado

emergente. De esta manera, lo que salta a la vista en la actualidad es la demanda de reconocimiento por parte de aquellas naciones o pueblos que quedaron subordinados a una estrategia nacional del tipo asimilacionista.

En esta misma lógica es posible revisar el supuesto de neutralidad del liberalismo, que plantea que respecto al tema cultural es posible utilizar la misma fórmula que se aplica respecto a la neutralidad que el estado sostiene en torno al tema religioso. Los estados liberales son neutrales respecto al tema de la cultura en el sentido que no adscriben ninguna determinada, permitiendo y garantizando a los individuos el libre ejercicio tanto de su identidad cultural como religiosa. Sin embargo, a Kymlicka le parece evidente y sobre todo a la luz de los reclamos de las culturas subordinadas, que cada estado se identifica con un patrón cultural determinado que se expresa en su curriculum educacional, en las fechas conmemorativas, en una lengua determinada. Esta impecable argumentación lleva a este autor, a plantear su teoría de la multiculturalidad que parte por el reconocimiento de que los estados son pluriétnicos y que es necesario consignar derechos diferenciados en función de la adscripción colectiva de sus miembros.

Los Estados Modernos en su afán de proyectar un ideal de nación, como grupo homogéneo, no hicieron otra cosa que subordinar la diversidad de pueblos presentes en ese territorio a esta identidad proyectada, que la más de las veces coincidía con un grupo étnico determinado. Este proceso es llevado a cabo por el Estado a través de una serie de instancias e instituciones que van modelando un imaginario en el conjunto de la población, haciendo parecer natural, el producto de una voluntad políticamente intencionada<sup>186</sup>.

---

<sup>186</sup>Si el Estado está capacitado para ejercer una violencia simbólica es porque se encarna a la vez en la objetividad bajo la forma de estructuras y mecanismos específicos y también en la "subjektividad" o, si se quiere, en los cerebros, bajo la forma de estructuras mentales, de categorías de percepción y de pensamiento. Al realizarse en estructuras sociales y en estructuras mentales adaptadas a esas estructuras, la institución instituida hace olvidar que es la resultante de una larga serie de actos de institución y se presenta con todas las apariencias de lo natural. BOURDIEU, Pierre. "Espíritus de Estado: Génesis y estructura del campo burocrático", en *Actes de la*

Una vez reconocido que los estados son generalmente estados multinacionales, es legítimo preguntarse por los derechos que le caben a estos grupos minoritarios. La ciudadanía multicultural propuesta por Kymlicka, intenta instalar un régimen de derecho especial dentro del sistema liberal, que garantice a estas minorías las condiciones necesarias para su proyección cultural. La propuesta de este filósofo canadiense, considera necesario que el estado establezca una serie de derechos colectivos. Esta idea es altamente conflictiva en el marco del liberalismo, pues pone en entredicho uno de los ejes fundamentales de su discurso, como es la preeminencia del individuo por sobre cualquier forma corporativa. El estado tiene por objetivo garantizar la igualdad de derechos de los individuos, absolutamente independiente de sus filiaciones. En ese sentido ciego a la diferencia. El estado liberal es una entidad que está por sobre las pertenencias culturales de sus ciudadanos, no le cabe pronunciarse al respecto, siendo tarea y potestad de cada ciudadano la identificación y proyección de alguna adscripción en particular. El objetivo del estado liberal es garantizar ese espacio de libertad al individuo como legítimo y único titular de derechos. Proponer derechos colectivos en el marco liberal parece una contradicción evidente. Sin embargo, tanto Kymlicka como Taylor con diversos matices lo proponen.

Ya hemos visto en este apartado alguno de los argumentos utilizados, por Kymlicka, que apuntan a establecer una interpretación diferente del marco liberal, procurando el reconocimiento de un evidente compromiso colectivo en la formación de la sociedad liberal. La puesta en ejercicio de un ideario liberal es posible en la medida que se conforman sociedades culturalmente homogéneas, capaces de compromiso y lealtad con ciertos valores fundamentales. Aquel sería el ambiente propicio para el ejercicio de las libertades ciudadanas.

Los principios liberales, en principio encuentran su desarrollo más idóneo en el seno de unidades nacionales cohesionadas, por lo que incentivar la integración en una cultura común

---

*Recherche en Sciences Sociales*, N° 96-97, marzo de 1993, pp.49-62, traducción para *Revista Sociedad*. Buenos Aires: UBA. [Disponible online]

fue una manera legítima de promover importantes valores liberales. Sin embargo, por las mismas razones, los liberales deberían también reconocer la realidad y legitimidad de los nacionalismos minoritarios<sup>187</sup>.

El estado liberal es la expresión de un derecho de carácter colectivo que posibilita la emergencia y desarrollo de los derechos individuales. En el sentido que es un pueblo, una nación, de acuerdo al planteamiento teórico, quien se asume como sujeto de derecho. La autodeterminación de un colectivo denominado pueblo, sería el primer derecho colectivo, condición necesaria para el ejercicio de los demás derechos humanos y así reconocida en la declaración universal de derechos humanos. Es necesario reconocer, según Kymlicka, la compatibilidad de origen existente entre el liberalismo y ciertos derechos colectivos. La expresión de ese derecho se manifiesta en la definición identitaria de los estados nación, materializada en una lengua y una memoria histórica por sobre otras. En esa perspectiva, una vez asumida la existencia de otras culturas societales, de otros pueblos, se hace necesario establecer un marco de derecho adecuado, lo cual implica otorgar derechos colectivos a aquellos pueblos o minorías nacionales. Dando paso al reconocimiento de una verdad histórica, pero no oficial en la mayoría de los casos, como es la de estados multinacionales, con ciudadanías multiculturales.

Los estados liberales multinacionales, deben necesariamente resguardar los intereses de cada uno de las culturas societales presentes en su territorio. Este deber guarda estrecha relación con el tipo de demanda definida por las minorías nacionales que van desde el fortalecimiento y proyección de sus culturas dentro del ordenamiento estatal, pasando por grados cualitativamente superiores de participación política a distintas formas de autonomía.

El punto de discusión en el debate liberal, se centra en el establecimiento de distintos registros para el ejercicio de la ciudadanía depen-

---

<sup>187</sup>KYMLICKA, Will. "*Derechos individuales y derechos de grupo en la democracia liberal*", traducción de COLOM, Francisco, en *Revista Isegoría*, N<sup>o</sup> 14, 1996, pág. 21. [Disponible online]

entes de la adscripción cultural de los individuos. Se pierde con ello, a decir de algunos el principio igualitario fundamental del liberalismo. Sin embargo, tiene absoluto sentido en la medida que ese principio igualitario no estaría siendo garantizado si no da cuenta de la diversidad cultural. Si el estado se empeña en desconocer la condición de las minorías nacionales y étnicas presentes en su territorio, no hace otra cosa que privilegiar a los individuos pertenecientes a una cultura societal determinada, anulando con ello el principio igualitario antes esgrimido.

La ciudadanía multicultural reside en el reconocimiento de derechos especiales en función de la adscripción grupal, esto significa que los sujetos de derecho en general siguen siendo los individuos, sólo que estos derechos son variables en relación a la pertenencia a culturas societales diferentes.

Habermas por su parte sostiene una visión crítica de estas formas de derecho colectivo, especialmente de la formulación realizada por Taylor, pues una solución de esta naturaleza es contraria a los fundamentos del sistema liberal, que refiere a ciudadanos que “*se asocian por su propia decisión para formar una comunidad de sujetos de derecho libres e iguales*”<sup>188</sup>. Vuelve con ello al mítico relato contractualista, para rescatar la idea fundadora de un derecho de carácter racional, sustentado en la posibilidad de que individuos se asocien voluntariamente a través de un pacto. Esto implica reconocer la participación activa de la ciudadanía en la construcción de las leyes que regirán el desarrollo de la comunidad. En esto consistiría una *teoría del derecho correctamente entendida*, cada ciudadano debe comprenderse como autor de las leyes a las que está sometido. Esta perspectiva según indica el mismo Habermas remite a las formulaciones desarrolladas por Kant, primero en la forma en que es asumida la teoría contractualista. Para Kant, no se trata de un hecho histórico sino más bien una idea reguladora para el desarrollo de un derecho de carácter racional, pues la legitimidad de las leyes se sustenta en la medida que cada uno puede pensarse como su coautor, y esto a la vez brinda la posibilidad de actualizar el carácter autónomo del



individuo.

El estado de derecho según Habermas, está estrechamente relacionado con el sistema democrático, este último actúa como espacio de ejercicio de la autonomía ciudadana, es ahí donde emergen los sentidos y significaciones propias, donde se dan las disputas y se consolidan los acuerdos respecto a los campos de interés controvertidos. Los individuos en la medida que están íntimamente vinculados a sus contextos culturales, ponen en juego en el debate público los valores e intereses propios de ese contexto. Es esta participación la base democrática que permite garantizar el respeto a las diferencias. En ese sentido, reconociendo la situación de exclusión en que se encuentran las minorías nacionales en las sociedades actuales, la propuesta habermasiana apunta a profundizar la lógica misma del sistema, por sobre cualquier otra alternativa colectivista.

Para ello no se requiere ningún modelo alternativo que corrija el sesgo individualista del sistema de los derechos mediante otros puntos de vista normativo sino tan sólo su realización consecuente. Aunque, sin duda, dicha realización tomaría un mal cariz sin la presencia de movimientos sociales y sin luchas políticas<sup>189</sup>.

La realización consecuente implica la puesta en movimiento del tramado político moderno a cabalidad. En ese sentido echa mano a un concepto central en la propuesta política kantiana, como es lo público. El ejercicio democrático tiene como escenario el espacio público, lugar en el cual se instancia la autonomía de los individuos, a través de una dinámica comunicacional constante entre los ciudadanos en función del reconocimiento de los intereses y valores en cuestión. Si bien en la lógica kantiana, lo público ocupa un lugar no determinante en el ejercicio de lo político, pues es el soberano quien recoge o no el decir de la ciudadanía, en la propuesta de Habermas, hay una articulación directa entre el ejercicio

---

<sup>188</sup>HABERMAS, Jürgen. *"La lucha por el reconocimiento en el estado democrático de derecho"*, en *La inclusión del otro, Estudios de Teoría política*. Madrid: Paidós, 1999, pág. 189.

<sup>189</sup>*Ibid.*, pág. 195.

de lo público identificado con los procedimientos democráticos y el estado de derecho. De esta manera, el sistema jurídico liberal no es ciego a las diferencias culturales, pues reconoce como base del juego democrático el ejercicio de ciudadanos culturalmente situados. La íntegra protección del individuo alcanzaría los contextos de vida en que está envuelta la constitución de su identidad.

Esta identificación del estado de derecho con los procedimientos democráticos, implica que las demandas por reconocimiento articuladas por las culturas minoritarias deben necesariamente ser instaladas por los afectados en el debate público, lo que involucra movimiento social y lucha política. Asumiendo el carácter racional del tramado político, fundado en la premisa de la participación de todo ciudadano en la definición de las leyes que lo dirigen, es plausible la conclusión de Habermas en cuanto a la capacidad del sistema de dar cobertura jurídica a las demandas de trato diferenciado.

Los procedimientos democráticos se convierten así en el engranaje de la dinámica de desarrollo de la sociedad, pues recogen la síntesis de los procesos de comunicación y entendimiento de los ciudadanos. La *realización consecuente del sistema*, propuesta por Habermas, consiste en el ejercicio radical de una interpretación del modelo liberal que efectivamente considere y ponga en ejercicio las premisas del modelo sugeridas en gran parte en la configuración kantiana y reactualizadas a propósito de las teorías de la acción comunicativa. La autonomía del individuo, el ejercicio democrático de la ciudadanía a través de la participación en el espacio público y deliberativo, el modelamiento político de la sociedad en base al diálogo racional, son elementos indispensables dentro de una realización consecuente del sistema. Habermas apunta a la recreación constante del sistema político, esté va recibiendo y ajustándose a los requerimientos de un diálogo social permanente, donde los ciudadanos ponen en juego sus contextos identitarios o mundos de vida no sólo a través del diálogo pues la forma en que los grupos excluidos o marginados van posicionando campos de significaciones específicos sigue siendo esencialmente la lucha

social. En la medida que esta lógica política se realice de manera exitosa, cabe plantearse la idea de un sistema liberal basado en criterios individualistas, permeable a las diferencias culturales.

Lo cierto es que las democracias latinoamericanas con excepciones, están lejos de ser un ejemplo del ejercicio radical de una democracia liberal a la manera habermasiana. No son sólo las minorías nacionales, en este caso los pueblos indígenas, los que están en una situación de exclusión, amplios sectores sociales no participan de la vida política más allá de la emisión de un sufragio. La construcción de ciudadanía es evidentemente un proceso inacabado y absolutamente deficitario. El proceso de posicionamiento de la institucionalidad moderna en América Latina y en Chile en particular pone en evidencia su carácter elitista. Los grupos involucrados en la transformación del sistema político colonial a un Estado Moderno, refieren a una minoría criolla, que está de alguna manera ligada a, o realizando funciones de segundo orden en el sistema administrativo de la colonia. Al producirse la coyuntura histórica que lleva a la independencia y a la futura conformación del Estado nacional será este grupo de terratenientes, herederos de los conquistadores, el que articule la propuesta de recambio y se instale en los puestos de poder. Los principios republicanos con los que echan a andar la nueva matriz política moderna, permiten a este grupo situarse en el nuevo contexto internacional, abriendo nuevos horizontes a sus emprendimientos económico-políticos. La transformación se sitúa en la configuración política del Estado y no parece tener efectos en aquellos sectores sociales subordinados, principalmente peones del campo y trabajadores en la minas, que se mantendrán hasta muy adentrados el siglo XX bajo formas tradicionales de subordinación. Sectores sociales claramente excluidos del sistema político por la élite criolla que había tomado las riendas del Estado. Ruiz, consigna esta situación, identificando al interior de la élite republicana grupos más conservadores:

...la hegemonía de fuerzas conservadoras que entre 1830 y 1860, que no rompieron radicalmente con la idea de república, limitaron y frenaron radicalmente la participación

de los ciudadanos en de los ciudadanos en la política, procurando instalar ... con toda su fuerza un poder del estado central impersonal, relativamente institucionalizado y distante de la sociedad y de la deliberación popular<sup>190</sup>.

La idea portaliana de construir un estado fuerte en espera de la habilitación ciudadana de un pueblo que carece de las virtudes cívicas necesarias para ejercer su protagonismo, parece transformarse en emblema del proceso político chileno, con vigencia aún hasta nuestros días. Bajo esta lógica se ha llevado adelante un proceso de posicionamiento de la Modernidad desde arriba, administrando de manera restringida las dinámicas emancipatorias del modelo. Las irrupciones desde abajo que dan cuenta de procesos de empoderamiento de nuevos sectores sociales han tenido una violenta respuesta por parte del estado, anulando las más de las veces cualquier posibilidad de articulación de una ciudadanía democrática. Las lógicas de dominación y administración del sistema han mantenido a raya la emergencia de nuevos sujetos sociales. En la medida que los estados liberales latinoamericanos no han sido capaces de llevar adelante auténticos procesos democráticos la utopía republicana liberal, resuena aún muy lejana.

En ese escenario político local, -donde el reconocimiento no alcanza siquiera para dar cuenta de las demandas de ciudadanía que podemos considerar internas del sistema-, la demanda de los pueblos indígena se invisibiliza nuevamente, al igual que en el siglo XIX, teniendo que buscar en el derecho internacional un aliado para su posicionamiento en el debate interno del país.

## 6. Derechos y pueblos indígenas

Consolidado el modelo político de la modernidad a nivel económico y cultural; establecidos y legitimados los Estados Nación, aparece nue-

<sup>190</sup>RUIZ, Carlos. "Lenguaje republicano...", en COLOM, Francisco. *Relatos de Nación*, pág. 211

vamente la demanda desde los vencidos, desde los no reconocidos. Los quinientos años del “descubrimiento” marcan un hito en este sentido, por el nivel de presencia y posicionamiento en el debate público internacional de la demanda de los pueblos originarios de América.

Los pueblos indígenas son reconocidos como culturas societales, de acuerdo a la conceptualización de Kymlicka, sometidas a un proceso de asimilación forzosa con nefastos resultados para el desarrollo de su integridad cultural. El abandono del idioma, la migración forzada a la ciudad, la discriminación sistemática de su identidad, se manifiesta en los altos índices de pobreza que presentan sus miembros en la actualidad.<sup>191</sup>

El modelo político fundamental, que ha posicionado los conceptos de república, democracia, liberalismo, no encuentra razones legítimas para continuar una política de exclusión, asimilación y subordinación de los pueblos. La recientemente aprobada Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas consigna como “*racistas, científicamente falsas, jurídicamente inválidas, moralmente condenables y socialmente injustas*” a todas las doctrinas que argumenten en torno a la superioridad de un grupo humano sobre otro.

Desde esa perspectiva se hace cada vez más imprescindible construir una política capaz de dar cuenta de un contexto cultural diverso, un contexto que muestra la presencia de una multitud de culturas que reivindicar su sentido propio, su identidad y exigen por tanto una consideración específica. La exclusión, la negación, el aislamiento, no podrán utilizarse

---

<sup>191</sup> "El Informe de la Subcomisión sobre el tema propone la siguiente definición, y es la que con más fortuna ha corrido en los textos que se vienen elaborando en la ONU. 'Son comunidades, pueblos y naciones indígenas los que, teniendo una continuidad histórica con las sociedades anteriores a la invasión y precoloniales que se desarrollaron en sus territorios, se consideran distintos de otros sectores de las sociedades que ahora prevalecen en esos territorios o en partes de ellos. Constituyen ahora sectores no dominantes de la sociedad y tienen la determinación de preservar, desarrollar y transmitir a futuras generaciones sus territorios ancestrales y su identidad étnica como base de su existencia continuada como pueblo, de acuerdo con sus propios patrones culturales, sus instituciones sociales y sus sistemas legales'." En STAVENHAGEN, Rodolfo. *Op. cit.*

con la misma facilidad. Vivimos un momento cultural distinto, se han ido posicionando elementos de carácter político y jurídico como lo demuestran una serie de normativas internacionales que comienzan a consolidar los derechos de los pueblos indígenas. Así lo señala el relator de la ONU para asuntos indígenas:

El reconocimiento progresivo de los derechos indígenas en el marco del derecho internacional constituye sin duda un paso adelante en la consolidación de los derechos humanos. Las luchas indígenas por la autonomía se inscriben en un largo proceso de democratización y concientización. Para los pueblos indígenas es igualmente importante lograr su reconocimiento al interior de las fronteras estatales como lo es obtenerlo a nivel internacional<sup>192</sup>.

El afán de homogeneizar mostró sus límites. Metafóricamente, desde el exterior las puertas del modelo son golpeadas una y otra vez por aquellos que condenados por la uniformidad se niegan a desaparecer y que ahora, apelando a los mismos principios de participación y legitimidad política de los vencedores, exigen iguales derechos. Derechos de ser reconocidos como culturas, pueblos, identidades distintas que en tanto tales deben contar con un estatuto de autonomía.

La lucha por el reconocimiento se traslada hacia el ámbito jurídico, posicionando las reivindicaciones del movimiento indígena en el campo del derecho de la cultura dominante. Al igual que en tiempos de la conquista donde la discusión implicaba determinar criterios legitimadores del proceso de ocupación y subordinación; en la actualidad se pone en juego nuevamente el tema de la justicia, esta vez son los representantes de los afectados los que alegan en los diversos foros internacionales un trato diferencial para resguardar y proyectar su cultura. El reconocimiento de la condición de pueblo ha sido uno de los puntos más polémicos en el desarrollo de la discusión respecto a los derechos indígenas. El concepto pueblo ha sido utilizado para identificar al cuerpo colectivo susceptible de un derecho básico como es el de la autodeterminación. En el debate

---

<sup>192</sup> *Ibid.*

se hace presente todo el marco ideológico en el cual se ha construido el modelo político de estos dos últimos siglos. El discurso político moderno lo identifica como la unidad colectiva básica, así lo señala por ejemplo Kant cuando sostiene como fase necesaria del proceso histórico la necesidad de cada pueblo de darse una constitución. El problema se suscita al preguntarse por la cualidad que define a un pueblo, sobre aquello que permite determinar quiénes son susceptibles de ser reconocidos como tales. Efectivamente, la construcción de los estados nacionales durante el siglo XIX en Europa y América se realiza bajo la consigna: un estado, una nación, un pueblo, con la consiguiente exclusión y negación de cualquier otro similar que pudiese disputar esa denominación. Más allá de cualquier criterio jurídico lo que fundamenta dicha configuración política y territorial apunta a una cuestión de facto, a saber, la capacidad de un grupo determinado de proclamarse y atribuirse a la vez el derecho de ser estado.

Cualquier diferencia o disputa en este sentido no tiene presencia en la medida que el estado emergente reconfigura las relaciones internas en base a la categoría de ciudadanía.

La ciudadanía estatal disolvía en términos jurídicos y muchas veces en términos reales, las adscripciones culturales tradicionales o particulares. El habitante, fuese cual fuese su religión, su tradición nacional, su adscripción lingüística o cultural, se relacionaba con el Estado en su calidad de ciudadano. Las Constituciones, siguiendo el modelo europeo, y con muy pocas excepciones, expresaron con claridad este concepto básico de organización de las sociedades modernas<sup>193</sup>.

La Carta Internacional de Derechos Humanos, suscrita en la década de los sesenta, señala expresamente en su artículo inicial el derecho a la autodeterminación de los pueblos, derecho fundamental y desde el cual se sustentan los artículos siguientes referidos a derechos de carácter individual. Los países firmantes sancionan con ellos una configuración política ya definida que invisibiliza la presencia de pueblos subordinados en sus

---

<sup>193</sup>BENGOA, José. *Minorías: existencia...* [Disponible online]

respectivos estados. Pero, paradójicamente constituye al mismo tiempo la norma jurídica que permite llevar adelante el proceso de descolonización de África y Asia. La principal controversia entre los estados y los pueblos indígenas se suscita en este aspecto semántico, así lo reconoce el relator de la ONU, Stavenhagen:

El meollo de la cuestión está en la definición del término "pueblo", que la ONU misma no ha logrado proporcionar y sobre el cual no existe acuerdo entre especialistas. Hay quienes afirman que "pueblo" es un concepto sociológico, semejante al de "nación", que se refiere a grupos humanos que comparten identidades étnicas y culturales (lengua, religión costumbres...), mientras que otros insisten en que "pueblo" es un concepto político y legal referido al conjunto de pobladores de un territorio o de un estado, independientemente de sus elementos étnicos y culturales. En la práctica, la ONU se ha inclinado por la segunda interpretación, mientras que muchos grupos étnicos y nacionales (minorías así como comunidades indígenas y tribales) sostienen que le corresponde al grupo mismo decidir si es o no "pueblo" y si desea ejercer el derecho de libre determinación (lo cual constituye precisamente uno de sus derechos humanos fundamentales)<sup>194</sup>.

La discusión parlamentaria en Chile en torno a la ratificación del Convenio 169 de la OIT, que busca reconocer y proteger los derechos de los pueblos indígenas, se entrampó una y otra vez durante los 10 años de su tramitación en la definición de pueblo. Especialmente para los sectores de derecha dicho reconocimiento pone en tela de juicio uno de los valores emblemáticos de la historia de Chile, como es el sentido de Nación. La dictadura de Pinochet vuelve a consignar la relevancia de este aspecto reafirmando en el año 1974 el carácter indisoluble y unitario de la nación, con el fin de evitar cualquier discusión con el movimiento indígena. El reconocimiento de la condición de pueblo de los grupos étnicos indígenas, quiebra esta tradición unitaria defendida durante casi dos siglos, poniendo también en riesgo el constructo narrativo a través del cual se ha contado la

---

<sup>194</sup>STAVENHAGEN, Rodolfo. *Op. cit.* [Disponible online].



historia nacional. Para la tradición republicana los indígenas no son sujetos de derecho colectivo, son sólo habitantes de un territorio determinado, susceptibles, en tanto salvajes, incivilizados y bárbaros, de ser forzados a integrarse a un proyecto nacional unitario. Con esa perspectiva sustentada a la vez en una serie de construcciones teóricas propias del discurso de la modernidad ilustrada del siglo XIX, se desarrollan las campañas de ocupación y reducción de los pueblos indígenas, y se construye una historia nacional, un relato histórico, donde el otro, el indígena, ocupa un lugar subordinado, marginal, las más de las veces completamente ignorado.

En ese sentido, el derecho internacional a través del Convenio 169 y la Declaración sobre los derechos de los pueblos indígenas de la ONU, que vienen a establecer en términos jurídicos el estatuto de pueblo y conferir los derechos asociados a esa condición. En su artículo nº 3 el Convenio señala que;

Los pueblos indígenas tienen derecho a la libre determinación. En virtud de ese derecho determinan libremente su condición política y persiguen libremente su desarrollo económico, social y cultural<sup>195</sup>.

El estatuto de pueblo en el marco de estas normativas jurídicas internacionales conlleva formas de autonomía, de protección y proyección de la lengua y cultura indígena, ámbitos que aparecen estrechamente relacionados con la idea de territorio, suscitando la idea de secesión. El aspecto territorial, recogido jurídicamente es uno de los derechos más profundamente anhelados por el movimiento indígena y temidos con la misma fuerza por la institución estatal. Punto altamente conflictivo en la relación histórica del Estado con los pueblos indígenas en la medida que estén implicados intereses económicos considerados estratégicos. En el artículo 26 de la Declaración sobre los derechos de los pueblos indígenas se indica:

1. Los pueblos indígenas tienen derecho a las tierras, territo-

---

<sup>195</sup>Convenio 169 de la Organización Internacional de Trabajo, art. 3. [Disponible online]

rios y recursos que tradicionalmente han poseído, ocupado o de otra forma utilizado o adquirido.

2. Los pueblos indígenas tienen derecho a poseer, utilizar, desarrollar y controlar las tierras, territorios y recursos que poseen en razón de la propiedad tradicional u otra forma tradicional de ocupación o utilización, así como aquellos que hayan adquirido de otra forma.

3. Los Estados asegurarán el reconocimiento y protección jurídicos de esas tierras, territorios y recursos. Dicho reconocimiento respetará debidamente las costumbres, las tradiciones y los sistemas de tenencia de la tierra de los pueblos indígenas de que se trate <sup>196</sup>.

A pesar de señalar este convenio que el concepto de Pueblo no implica los principios de autodeterminación señalados en la Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos<sup>197</sup>, es evidente dicha orientación. El debate echado a andar en torno al tema indígena pone en cuestión la interpretación de los conceptos utilizados en la formulación inicial del modelo político de la modernidad. El cuestionamiento alcanza los principios a través de los cuales se fundamenta el surgimiento de los estados actuales, de sus fronteras y de las políticas desarrolladas en función de subordinar a las minorías presentes en su territorio. Las ideas y argumentos que habían dado sustento al proyecto estatal, y permitido proyectar una interpretación razonablemente consistente respecto a temas altamente polémicos como la ocupación de un territorio y reducción de sus habitantes hasta ese momento reconocidos como sus dueños, pierden efectividad en la medida que se reconoce la legitimidad de la demanda indígena de reconocimiento de su condición de pueblo. Este reconocimiento otorga dentro del marco jurídico internacional un estatuto de legitimidad colectiva y establece la condición de sujeto de derecho a un pueblo, bajo la misma orientación del primer principio del Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos.

---

<sup>196</sup>Declaración sobre los Derechos de los pueblos indígenas. [Disponible online]

<sup>197</sup>Todos los pueblos tienen el derecho de libre determinación. En virtud de este derecho establecen libremente su condición política y proveen asimismo a su desarrollo económico, social y cultural.

El auge de las disputas de secesión en distintas partes del mundo, donde diversas minorías nacionales reivindican su derecho de constituirse en estados autónomos, hace resaltar el trasfondo racional del sistema jurídico internacional encontrando un punto de disputa altamente polémico e interesante. En términos de derecho internacional la disputa jurídica lleva a plantearse una cuestión fundamental como determinar las razones que habilitan a un pueblo a darse la forma de Estado. El informe de la comisión de la ONU respecto a Minorías así lo señala:

La construcción del Kosovo como una instancia autónoma -protonacional- es un hecho entre otros que cuestiona o complejiza las líneas demarcatorias entre una minoría nacional y un proyecto de construcción nacional. Hay numerosas situaciones en el mundo que podrían apelar iguales derechos de los esgrimidos en los conflictos a que hacemos referencias. ¿Cuál es el delgado puente que separa la cuestión de las minorías de la cuestión nacional? Pareciera ser de absoluta necesidad avanzar en términos teóricos, políticos y jurídicos en la comprensión de estos fenómenos para garantizar la paz mundial<sup>198</sup>.

El marco filosófico de la discusión pone en tensión nuevamente el fundamento racional del sistema. ¿Qué razones se pueden aducir para negar la posibilidad de reconocimiento en su estatuto de pueblo a aquellos que lo reclaman?, ¿qué fundamenta la presencia de determinados estados en detrimento de otros?, ¿bajo qué principios es posible sostener un estatuto de necesaria dependencia de ciertos pueblos?

Al considerar nuevamente las principales narraciones que fundamentan el proyecto político de la Modernidad como la idea del pacto, de la dignidad universal del ser humano, de su libertad, etc., vemos un nivel de legitimación racional del tramado político vigente. En ese contexto racional el estado es fruto de la decisión individual, por tanto su legitimidad refiere a la satisfacción de los individuos que lo conforman. Kymlicka, desde una posición liberal igualitarista insiste en que una lectura

---

<sup>198</sup>BENGOA, José. *Minorías: existencia...* [Disponible online]

coherente de los principios liberales implica poner en cuestión temas altamente polémicos como lo es el de las fronteras territoriales, en ese sentido considera que “*obligar a un grupo a permanecer dentro de un Estado en contra de su voluntad parece violar los principios liberales de libertad y consentimiento*”<sup>199</sup>. Efectivamente si la interpretación liberal es el fundamento de la configuración política actual, es legítimo entablar todo tipo de demandas respecto a la forma en que el estado nacional desacredita y proyecta una forma particular de nación en detrimento de otros.

Una lectura controversial sugiere un fundamento basado en un hecho de fuerza. El éxito corroborado por el posicionamiento de un proyecto estatal de carácter nacional es el único criterio legitimante de la presencia y mantención de un determinado proyecto político. Esta línea de interpretación podría echar por tierra la perspectiva racionalista propuesta por la modernidad. No quedaría más que una voluntad de poder descarnada, estableciendo y delimitando los campos comprometidos en su ejercicio, de acuerdo a intereses estratégicos. La imagen de la guerra de todos contra todos emerge en esta lógica con renovadas fuerzas. En ese contexto las consideraciones filosófico - políticas, en relación a la igualdad de derechos, a la autodeterminación de los pueblos, etc., sólo muestran el desarrollo de una interpretación ideológica adecuada a los objetivos de dominación. Tal como lo sugiere Bourdieu, siguiendo a Weber, “*el estado es una X (a determinar) que reivindica con éxito el uso legítimo de la violencia física y simbólica en un territorio determinado y sobre el conjunto de la población correspondiente*”<sup>200</sup>. Podemos hablar de una visión estrictamente positivista de la sociedad, en la medida que no toma en cuenta los relatos interpretativos y legitimantes de determinadas formaciones de poder. Las formas adoptadas por los diferentes estados liberales y no liberales, respecto al otro, son un ejemplo de articulación del poder que excluye y niega otras manifestaciones humanas consolidando una interpretación adecuada a través del ejercicio de la violencia física

---

<sup>199</sup>KYMLICKA, Will. *Fronteras territoriales*. Madrid: Trotta, 2006, págs. 37-38.

<sup>200</sup>BOURDIEU, Pierre. "Espíritus de Estado...", [Disponible online]

y simbólica. Esta perspectiva positivista no hace más que visibilizar la trama oculta del desarrollo de las sociedades, articulada en función de campos sociales antagónicos en disputa permanente por determinados entornos. Si efectivamente el éxito en el posicionamiento de un proyecto social es el criterio definitivo en la relación entre los colectivos humanos, es también cierto que este marco da cabida a la generación de nuevos referentes y a la transformación de los campos establecidos. La actualidad muestra a nivel mundial un sinnúmero de manifestaciones políticas en distintos grados de conflicto, que involucra a grupos minoritarios intentando posicionar sus demandas de reconocimiento frente a los estados constituidos, que van desde la protección y resguardo de su cultura pasando por proyectos autonómicos en distintos niveles de autodeterminación hasta el reconocimiento de su condición de estado independiente.

El criterio del éxito como indicador definitivo del logro de objetivos políticos no parece ser rebatible, no es el derecho, ni la justicia, ni menos la racionalidad de la postura, la que establece y consolida el posicionamiento de un proyecto social. El ejercicio de la violencia física y simbólica juega aún, muy a pesar de los anhelos de paz mundial, un rol central en el desarrollo de los procesos autonómicos. A pesar de esto, los organismos jurídicos internacionales, la discusión filosófica y las distintas luchas ciudadanas han ido posicionando un contexto más propicio para el resguardo y proyección de las culturas minoritarias, basado en criterios de justicia, que dificulten el uso y abuso de la violencia y promuevan un modelo de acción más racional. Mientras se desarrolla esta polémica filosófica, es necesario avanzar en la construcción de un modelo político que de cuenta de la legitimidad y proyección de un sistema de convivencia y de gobierno que reconozca y potencie las particularidades culturales. Es un proceso que debe ser propiciado desde el Estado como instancia que constituye y proyecta las formas macro de articulación de la sociedad.

Un ex diputado Mapuche Francisco Huenchumilla Jaramillo, expresa una visión respecto al tema que pone el acento en la construcción de un nuevo consenso social:

Se hace necesario un NUEVO TRATO que reconozca que el pueblo mapuche es anterior al Estado, que tiene personalidad propia que se expresa en su historia, en su lengua, tradiciones, religión, etc., y que, por lo tanto, la sociedad chilena es multicultural, y que dicha diversidad debe ser reconocida en el pacto político que es la Carta Fundamental, que fija las reglas del juego de su funcionamiento. En ese instante, el pueblo mapuche se constituirá en un actor válido que será dignificado debidamente por los atropellos sufridos, lo que comprenderá reparaciones económicas de verdad, autonomía y respeto para vivir su propia identidad; participación política y desarrollo en el mundo actual, desde su propia cosmovisión<sup>201</sup>.

En esta demanda aparece la necesidad de un *Nuevo Trato*. Como figura política responde a la necesidad de construir un nuevo consenso social que repare y reconstituya una relación con el pueblo Mapuche. Un pacto donde las partes negocian y suscriben un acuerdo que marca una nueva etapa política y social. En ese sentido plantear un *nuevo trato* requiere que los contratantes estén efectivamente dispuestos y en condiciones de realizar un diálogo en un contexto de transparencia e igualdad. Condición para ello es el reconocimiento del otro como legítimo y en ese aspecto están las discrepancias. ¿Qué estatuto le damos al otro? ¿Qué grado de humanidad? La tradición en la cual nos hemos constituido ha desarrollado conceptos sociales para dar cuenta de la relación con los otros, se habla de pueblo, de nación, de estado, etc. En ese plano ¿Qué estatuto tienen los Mapuches? ¿Qué sucede cuando no coinciden las formas de reconocerse? ¿Qué sucede si uno se reconoce como tal y reconoce al otro desde una perspectiva que al otro no lo identifica y que incluso, en este caso particular, lo desmerece?

Para construir un contexto que posibilite un *nuevo trato* deben ser satisfechas varias condiciones, que dicen relación con elementos articuladores de la cultura y de la política del Estado de Chile que durante estos casi dos siglos han negado la identidad y posibilidad de ser de los

---

<sup>201</sup>HUENCHUMILLA, Francisco. "*Cómo los mapuche fueron despojados por el Estado y los Huincas*", 2002. [Disponible online]

pueblos originarios. En perspectiva parece interesante y da luces sobre la actualidad, mostrar las voces y posiciones que al respecto han identificado a la cultura dominante de este país. Desde otra perspectiva, este debate en ausencia de los implicados sólo muestra el etnocentrismo dominante. Por lo tanto también lo sería en la actualidad si pretendemos resolver desde uno de los polos, el de la dominación, que ahora con nuevos acuerdos y consensos culturales se plantea nuevamente el tema y pretende solucionar o pagar su deuda histórica con la misma soberbia de entonces, sin considerar legítima la aspiración del otro.

## **7. Antecedentes para la discusión actual**

La ley nº 19.253 promulgada en 1993, procuró recomponer las relaciones del Estado con los Indígenas. A través de esta ley se reconoce el carácter pluriétnico de la nación chilena buscando fortalecer y resguardar el desarrollo indígena en tanto identidad, esto es reconociendo su cultura. Con esto se da un paso importante en la construcción de una normativa que reconoce la identidad y legitimidad de las culturas indígenas. Se pasa de una ausencia de reconocimiento a una validación del otro como distinto. Eslabón fundamental para cualquier posibilidad de establecer un diálogo, una negociación efectiva. Siendo un paso importante esta ley muestra el nivel de exclusión y negación a la que estaban sometidos jurídicamente las etnias indígenas, es recién el tránsito de un Estado asimilacionista, en tanto intento deliberado de incorporar a un otro a la cultura dominante, a un Estado que reconoce la pluralidad, que da cuenta de un otro distinto como legítimo.

La aprobación de la Ley Indígena 19.253 (5 de octubre de 1993) vino a sentar una nueva orientación en la regulación legal en la historia legislativa chilena, aún cuando en la práctica no ha incidido aún en un avance significativo en el reconocimiento efectivo de los derechos indígenas. Esta ley durante la discusión parlamentaria sufre importantes cambios. Es así como conceptos tales como Pueblos Indígenas

y territorios son substituidos por los de "Etnias" y Áreas de Desarrollo, lo que sin duda cambió sustancialmente la orientación primitiva del proyecto de ley, dejando pendiente hasta hoy la discusión en torno al reconocimiento legal de ambos conceptos, y por supuesto lo referido a la autonomía en cualquiera de sus formas<sup>202</sup>.

Las nuevas normativas internacionales en relación a los pueblos indígenas suscritas por el Estado de Chile en el año 2008 son un avance sustancial. El Estado de Chile reconoce su carácter multicultural, ratifica la existencia a nivel jurídico de pueblos indígenas, comprometiendo el desarrollo de una serie de iniciativas que vendrían a satisfacer los aspectos centrales de los convenios. Siendo tratados internacionales, estamos delante de un sistema jurídico con grados muy flexibles de sanción a la hora de reclamar su ejercicio. El plano jurídico es relevante en la medida que la sociedad de manera conjunta hace eco de los derechos establecidos y demanda su ejercicio. Tratándose de un tema que atraviesa la sociedad chilena globalmente, se requiere un cambio de actitud en varios planos. No es sólo un tema jurídico es una cultura construida en función de la negación del otro, por lo cual cualquier transformación orientada a la convivencia legítima implica un proceso reconocimiento recíproco en los diversos planos de la sociabilidad.

Algunos objetivos en este plano son:

- Reconocer en su dimensión la identidad y autonomía de diversas culturas,
- Posibilitar la restitución de los derechos territoriales y políticos
- Fortalecer las dinámicas de construcción de identidad, desactivando el tramado simbólico articulado para favorecer la dominación y la exclusión.

---

<sup>202</sup>VALENZUELA, Mylene. *Situación de los derechos indígenas en Chile*. [Disponible online]



- Incentivar la generación de espacios de encuentro cultural favoreciendo una interpretación de la historia que promueva los valores de interculturalidad.
- Construir o adoptar un modelo político administrativo que reconozca la diversidad de las formas de acción y participación de unidades territoriales y culturales particulares en un marco de convivencia mayor

# Conclusiones

En una primera parte, de este trabajo hemos trabajado un concepto de modernidad en relación a tres planos conceptuales: Filosofía de la historia, teoría contractualista, y esfera de lo público. Tres niveles, estrechamente relacionados entre sí, que permiten desentrañar una cartografía completa del proyecto de la modernidad. Para ello centramos el análisis principalmente en Kant, y sus textos de orden histórico político donde pone en movimiento estos tres planos conceptuales. En su planteamiento vemos la articulación de un complejo tramado discursivo posible de ser reconocido como las bases del proyecto político cultural de la sociedad moderna. Para ello, Kant, echa mano a conceptos y figuras discursivas ya presentes en la tradición filosófica y política, las cuales son reconfiguradas y articuladas en un sistema filosófico global, que hace de la razón y el individuo ejes centrales. Su filosofía constituye una completa arquitectura conceptual para la proyección de las emergentes formas políticas, sociales y económicas de este nuevo tiempo. La filosofía política de Habermas es un claro ejemplo de este legado, pero también encontramos en Arendt, Rawls, Cortina, elementos fundamentales de su pensamiento.

Para Kant, el individuo se constituye como ser humano en la medida que puede actuar de manera autónoma y esto necesariamente implica romper con las formas de dominación que moldean su acción y pensamiento. La lógica emancipativa presente en todo su sistema muestra su compromiso político con las nuevas fuerzas sociales en clara disensión con el *Anciene Regime*. Esta disputa aparece como un hito fundamental en el proceso de desarrollo de la humanidad. El devenir histórico registra el intento de liberar al ser humano de las diversas formas que lo mantienen atado no sólo a la naturaleza, sino también y principalmente, a la serie de obstáculos que interfieren su desarrollo en los planos morales y políticos, identificados en primera instancia con la naturaleza jerárquica de las

relaciones humanas propias del sistema feudal. Su perspectiva filosófica centrada en un rol protagónico de la razón y sus potencialidades abre la posibilidad de un ser humano en un proceso constante de autoconstitución. El desarrollo humano tiene directa relación con el posicionamiento de la racionalidad, en tanto será esta capacidad, la que permite acceder a un plano de realidad superior. La libertad es posible en la medida que somos y actualizamos el potencial racional. En ese sentido, la historia de la humanidad es posible de ser leída en función de esta objetivo, como un desarrollo progresivo de las capacidades racionales del ser humano. El desarrollo histórico como una gran trama que va llevando a las sociedades a implementar formas políticas adecuadas al libre ejercicio del individuo. Esta idea formulada en el ámbito de la filosofía de la historia sugiere una estrecha relación entre autonomía individual y estado republicano liberal, así como entre individuo y comunidad política. La misma trama que lleva a cada pueblo a luchar por darse a sí mismo una constitución.

En ese sentido reconocemos que nuestra actualidad en tanto contexto discursivo que sustenta las formas institucionales y políticas responde a esa lógica conceptual no siempre visible en sus modos de articulación. En ella se sustentan una parte importante de sentidos comunes, praxis sociales e instituciones de las sociedades actuales que en un contexto de crisis del sistema político, como se constata a propósito del tema mapuche, hacen necesario un constante proceso de revisión de sus orígenes. Las discusiones situadas históricamente, como las desarrolladas por los filósofos de los siglos XVI al XIX, fruto de una dinámica de articulación altamente polémica y creativa pasaron a formar parte de un saber atemático, como diría Habermas, constituyendo una especie de sustrato discursivo. Nuestro punto de partida en este plano es consignar que el desarrollo social y político de occidente, tiene como sustento interpretativo el discurso filosófico político de la modernidad. Por ello, nuestro primer objetivo ha sido reconstruir la trama argumental y lógica presente en este proyecto.

Estamos postulando la existencia de una matriz cultural, articulada en función de estos tres planos conceptuales, la filosofía de la historia, el con-

tractualismo y lo público, posibles de ser analizados de manera autónoma, pero que actúan estrechamente vinculados. Cada plano remite a una dimensión específica. La filosofía de la historia devela el sentido del devenir humano, proponiendo una perspectiva de desarrollo de la historia en directa relación con su carácter racional. Una teoría contractualista que nos sitúa en la dimensión del estado, explicando su existencia y legitimidad; que consigna la condición de ciudadanos y su relación con la propiedad privada, del valor de la obediencia, etc. Y un tercer plano, lo público, como lugar eminentemente político de encuentro, debate y deliberación ciudadana respecto al presente y futuro de la comunidad. En relación a este ámbito es que los individuos deben trascender los límites relacionales de la familia, encontrándose en lo público como sujetos en igualdad de condiciones. De manera transversal emergen los conceptos de libertad, autonomía y racionalidad que permiten la complementariedad de estos planos. Kant postula que las sociedades persiguen un objetivo común, como es el establecimiento de condiciones jurídicas para el ejercicio de la libertad individual, esto tendría directa relación con el sentido racional del devenir humano, así también el contractualismo señala expresamente que la constitución de la sociedad es producto de una decisión libre y racional de los individuos, y en la esfera pública se consagra una forma de acción política libre e igualitaria sustentada en el ejercicio racional de los individuos.

Lo político intenta definir un campo de acción donde prime un criterio de igualación de los individuos en función de un ámbito de acción común. Efectivamente este campo de acción común es el devenir de la vida colectiva, identificable generalmente al devenir del estado Moderno, de la república. Lo que concierne a todos debe ser tratado de manera pública..Se participa en lo político en tanto ciudadanos, esto es sujetos que se reconocen como iguales en relación al espacio de lo común. La afirmación de que es lo político lo que propiamente define el devenir común de las sociedades humanas involucra la negación de la pertinencia de una forma de organización determinada por una articulación jerarquizada de rela-

ciones. Sugiere a la vez un nuevo estandar, nuevos criterios para reconocer la pertinencia de dichas prácticas. El ejercicio propio de lo político requiere la superación de los vínculos dados en el ámbito de la familia. En ese sentido se van configurando, los criterios de pertinencia de lo político, de su legitimidad, así como también señalan los campos de posible distorsión y suplantación. Autonomía y racionalidad se constituyen, de esta manera, en un dispositivo central del discurso de la modernidad. La convergencia de ambos posibilita el ejercicio de la libertad. Cada uno, con su propia historia de articulación, propone una configuración simbólica para la dinámica política, que actúa como tramado discursivo fundamental a la hora de explicar y describir la lógica del sistema político. La articulación de los tres planos en un mismo sistema tal como lo encontramos en la obra de Kant, permite sostener una imagen estructurada y coherente del proyecto político moderno. Una nueva arquitectura conceptual para el desarrollo de un proyecto político susceptible de universalizarse.

La Modernidad en esa perspectiva se constituye como estructura discursiva en base a los elementos y relaciones que se establecen entre estos planos, formando un circuito que posibilita el flujo simbólico y material del quehacer político, económico y social. Capaz de traducir y hacer transitar las viejas formas del poder a una nueva dinámica. En el sentido que, siendo un modelo político social y económico de nueva generación, la Modernidad reconfigura y establece una nueva territorialización mental, social y política. Sin embargo, se posiciona sobre un territorio “ya ahí”, esto es, sobre un trazado anterior. La Modernidad a pesar de su afán de dar inicio, de fundar lo nuevo, debe necesariamente hacerse cargo de ese “ya ahí”. Este proceso de posicionamiento implica traducir a un nuevo lenguaje, a un nuevo esquema los elementos ya presentes, las configuraciones sociales preexistentes. ¿Qué pasa con la propiedad, con la riqueza, con las instituciones y sus funcionarios, con los territorios y sus límites, con los habitantes y sus privilegios sociales, con sus fronteras y vecinos?. En ese sentido, establece los puentes necesarios entre un modelo y otro, entre el antiguo régimen y el nuevo escenario republicano liberal.

Una vez desarrollada esta aproximación al discurso de la modernidad, hablamos de su proceso de posicionamiento en *nuestra américa*, que se verifica en la medida que las ideas, prácticas y formas institucionales de este proyecto comienzan a instalarse también de éste lado del Atlántico. Para los territorios coloniales las ideas modernas son fundamentales al momento de imaginar y construir un proyecto político autónomo.

...los desafíos institucionales a que se enfrentaba el mundo hispánico tras su gran crisis fragmentaria fueron los típicos de la construcción de todo orden liberal: secularización del poder político, implantación de un sistema representativo, creación de mercados, desamortización de los bienes eclesiásticos, reordenamiento territorial, homogeneización jurídica y fiscal, escolarización pública, etc., ...pero americanos y españoles tuvieron que lidiar por igual con la tarea de construir estados nacionales soberanos y ciudadanos libres e iguales a partir, o más bien en contra, de las estructuras tradicionales de un imperio multiétnico, jerárquico y corporativo<sup>203</sup>.

El proceso de independencia y de constitución de los estados nacionales, se configura en directa relación con este modelo. Las élites criollas independentistas se apropian del proyecto moderno para hacer frente a la institucionalidad de antiguo régimen presente en la colonia. Si bien, como lo señalan recientes investigaciones de Ruiz y Castillo, el lenguaje y discurso utilizado en el proceso independentista, y que permanece en la etapa de conformación y desarrollo del Estado, muestra una clara vinculación con la tradición republicana, nos parece también evidente que la República que se está proyectando se articula en función de una serie de conceptos y praxis políticas propias de la Modernidad. Dando forma a un proyecto republicano que conjuga principios de autonomía e igualdad política, propiedad privada y participación en lo público, absolutamente sugerentes y convocantes para un sector social que ha estado por siglos bajo la administración de la metrópolis colonial.

Una vez constituido el estado de Chile, la discusión y la confrontación

---

<sup>203</sup> COLOM, Francisco. "*El trono vacío. La imaginación política y la crisis constitucional de la Monarquía Española*", en COLOM, Francisco. *Relatos de Nación*, pág. 47.

política del siglo XIX, entre republicanos conservadores y liberales se sitúa en este territorio conceptual. Desde las primeras proclamas independentistas se deja ver el influjo y la adscripción a los principios de la modernidad. Las posiciones conservadoras son tales en relación al grado y profundidad con que deben ser llevadas las políticas modernizantes. Para este sector el modelo parece apropiado en la medida que se conservan para la clase dirigente privilegios propios del antiguo régimen y para esto la estrategia adecuada es mantener a raya la puesta en marcha de las demás políticas de autonomización propuestas en el modelo político republicano liberal. Los conservadores parecen tener clara conciencia de la conveniencia estratégica de instalarse en este nuevo escenario político, de alinearse en relación a las grandes transformaciones de Europa y Estados Unidos. Para ello no creen necesario llevar a efecto internamente las transformaciones políticas que dicho modelo requiere, como las libertades propias de la nueva condición de ciudadanía. Lo importante es la construcción de un Estado sólido que garantice principalmente el desarrollo económico de las élites criollas. Así lo plantea el historiador Jocelyn Holt:

En un plano estrictamente ideológico, lo que primó en Chile del siglo XIX fue un liberalismo doctrinario de corte francés, cauto, autoritario, dirigista, desconfiado de la democracia, claramente de la revolución, y al servicio de un grupo dirigente oligárquico que a pesar de los avances modernizantes que estuvo dispuesto a auspiciar o conceder, nunca olvidó que su poder derivaba de una sociedad rural, fuertemente jerarquizada. En otras palabras, primó una transición que aprovechó dicho orden señorial para hacer cambios liberalizantes de orden político y cultural, proporcionándoles un alto grado de legitimidad en el mundo moderno al cual iban insertándose cada vez más<sup>204</sup>.

En el ámbito externo Chile se consolida como un estado republicano liberal, un sistema de administración político económico de carácter moderno, que inserta a la naciente república en un sistema internacional de intercambio económico. Sin embargo, en su dimensión interna el proceso

<sup>204</sup>JOCELYN-HOLT, Alfredo. "*¿Un proyecto nacional exitoso?, la supuesta excepcionalidad chilena*", en COLOM, Francisco (ed.). *Relatos de Nación*, pág. 430.

de apropiación de las formas y modos propios del sistema es menor. La praxis moderna se restringe a la élite criolla, en su relación con el sistema de administración político y económico. La ciudad como polo de desarrollo urbano aún es incipiente, pero suficiente para poner en movimiento la dinámica institucional básica del poder. En contraposición, el latifundio mantiene las formas de organización política y económicas de la colonia. Los grandes propietarios de haciendas alternan su forma de vida entre la hacienda colonial y la ciudad moderna. Pasan su vida en tránsito entre su condición de patrón y ciudadano. El modelo político puesto en marcha es adecuado para la oligarquía pues establece un tipo de democracia censitaria, donde serán ciudadanos con opción de participar políticamente sólo aquellos que tengan propiedad y en este caso la propiedad es en relación principalmente a la tierra. Los campesinos carecen de propiedad y deben necesariamente vivir en un régimen de explotación muy similar al de la colonia. El campo y el campesinado quedarán al margen de las transformaciones de la ciudad. Esta dinámica marca el desarrollo y el grado de posicionamiento del proyecto político moderno en Chile y en Latinoamérica en general. En la medida que los mundos del campo y la ciudad mantengan la distancia, que las formas políticas de la ciudad no alcancen a permear las relaciones de producción del campo, es posible para las élites políticas continuar y mantener este doble estándar.

La gestión de un estado fuerte y centralizado, contrario a una participación democrática y crítica, constituye el escenario de disputa de los nuevos agentes políticos. La polémica entre republicanos más liberales y conservadores se concentrará en la ciudad, en el desarrollo de la ciudadanía, de las libertades y derechos involucrados en el ejercicio de un republicanismo más democrático. Los liberales se muestran más comprometidos en extender y profundizar los mecanismos de participación social, ampliando a otros sectores la cobertura educacional, propiciando a la vez el desarrollo de una esfera pública atenta al ejercicio del poder y proclive a la constitución de un público ilustrado. Los conservadores por su parte, no presentan en el plano político un proyecto distinto de la república, no



están propiciando una vuelta al antiguo régimen. Comparten un mismo escenario con las posiciones más radicales, su interés sin embargo parece ser de orden pragmático. Conducir la dinámica del nuevo sistema, les permite mantener el lugar privilegiado de la oligarquía bajo un modelo no del todo compartido, pero susceptible de ser ocupado en función de sus objetivos. En ese sentido la república de corte autoritario, siempre en el límite del estado de excepción entremezclada con modalidades de participación modernas, pero limitadas, satisface por algún tiempo sus intereses.

El debate intelectual del siglo XIX se sitúa en esta disputa modernizante. Las grandes figuras del pensamiento claramente adscritas a posiciones más democráticas y liberales entran en directa confrontación con las modalidades del poder conservador. El sistema colonial está aún presente y se representa en múltiples formas en el estado conservador autoritario. La única forma de liberarse de este lastre del pasado es asumir en todos los ámbitos el proyecto ilustrado. Constituir y constituirse como ciudadanos plenos en una República.

En ese sentido vemos como la modernidad se instala en las nacientes repúblicas americanas, posicionando las ideas, formas, instituciones y prácticas acordes al tramado general. La imagen de Sarmiento es muy pertinente:

Esas instituciones se fundan en la industria, que asimila la materia y la hace parte integrante del individuo, con la posesión de la ciencia y los descubrimientos humanos aplicados en gran escala y al alcance de todos; en la desaparición de la fuerza como elemento de orden, en la educación primaria, que facilita el desenvolvimiento de las capacidades de todo ser humano que las posea; en la abundancia de terrenos, que permitan absorber la población que crece...<sup>205</sup>.

---

<sup>205</sup>SARMIENTO, Domingo Faustino. *"Estado de las Repúblicas sudamericanas a mediados de siglo"*, citado por VILLAVICENCIO, Susana en *"Republicanism and americanism. Domingo Faustino Sarmiento and the emergence of the nation civic"*, en COLOM, Francisco. *Relatos de Nación*, pág. 198.

El carácter emancipatorio se manifiesta definitivamente en el ideario republicano liberal a través de agrupaciones intelectuales y políticas que se consolidan en el poder en la segunda mitad del XIX. Elementos que nos permiten reconocer el posicionamiento de la modernidad en el desarrollo de la república en Chile.

El hecho significativo en el ámbito de nuestra tesis ha sido dar cuenta como la Modernidad a pesar de proyectar un ideal de libertad e igualdad, claramente expresados en la necesidad de profundizar y extender la ciudadanía a todos los sectores sociales, conlleva a la vez un ideario etno-cultural, que reprime y ahoga las demás diferencias culturales. El carácter paradójico de la modernidad se constata en la acción y pensamiento de las figuras intelectuales y políticas del XIX, que por un lado juegan roles significativos en la lucha por la igualdad política y por otro no tienen ningún pudor en considerar a los pueblos indígenas como obstáculos al proceso civilizatorio. En esa lógica encontramos tanto a Bello, como Vicuña Mackenna y Sarmiento y a todo este grupo de destacados intelectuales del siglo XIX. Opinión hecha pública a través de distintos escritos y debates, utilizando como argumento elementos propios del mismo discurso de la modernidad en relación a los desarrollos históricos y la evolución de las culturas. En esto concuerdan las distintas posiciones liberales y conservadoras, así como positivistas y radicales. La negación del otro, del indígena ha sido una constante hegemónica del proceso de construcción de una identidad nacional. Por ello nos parece fundamental entender el contexto interpretativo, el discurso político y sus configuraciones conceptuales que han colaborado o permitido dicha negación. La perspectiva de Honneth, apunta en esa dirección, en tanto refiere al rol que juegan los esquemas de pensamiento:

El hecho del reconocimiento previo puede perderse también porque estamos influidos por esquemas de pensamiento y prejuicios que no son compatibles cognitivamente con aquel

hecho, y, en ese sentido, sería más razonable no hablar en un caso tal de "olvido", sino de una "negación" o de una "resistencia"<sup>206</sup>.

Las distintas formas que adopta la reflexión sobre la filosofía de la historia, en Europa y con ciertas variaciones pero similar en lo que nos concierne, también en América son una manifestación evidente de esta negación. En estas reflexiones se señala a la cultura europea como vanguardia de un proceso histórico encaminado a un ideal cultural determinado por el progreso racional de la humanidad. Finalidad que permite trazar un mapa jerarquizado de la evolución humana, reconociendo en la cultura europea el punto más cercano a dicho ideal y en consecuencia lógica (o ideológica), su vanguardia natural. Bajo esta lógica ha sido legítimo llevar a cabo un proceso de proyección hacia las demás culturas de esta nueva “verdad” histórica. Europa, sus valores y su cultura, deben ser reconocidos como verdaderos, y constatar en ellos el devenir racional de la humanidad.

La modernidad cobra en ese sentido, la forma de un recurso ideológico de legitimación del colonialismo europeo en América y África, así como de un colonialismo interno desarrollado por las élites criollas de los emergentes estados nación en América del sur y del norte, a través de la cual los pueblos originarios son excluidos, negados en su diferencia, y obligados a integrarse a las formaciones nacionales. Proceso que la mayoría de las veces implicó el desalojo y usurpación de territorios, a través de violentos procesos, tanto físicos como simbólicos. La diferencia etnocultural que se constituyó desde el proceso de conquista como eje articulador del poder, se mantiene vigente bajo otra discursividad en la República. Durante la conquista y colonialismo español se da un tipo reconocimiento de la diferencia, sin embargo se trata de un reconocimiento en función de consolidar un sistema de dominación social, político y económico, en tanto que la explotación, exterminio, y negación de la legitimidad del otro, se articuló en función de un criterio étnico, reflejado en el color de la piel.

Los procesos colonialistas, proponen un contexto de interacción social ordenado en función del lugar privilegiado alcanzado por la cultura

---

<sup>206</sup>HONNETH, Axel. *Reificación, Un estudio en la teoría del reconocimiento*. España: Katz, 2007, pág. 97

occidental. Al otro no le cabe más que reconocer la superioridad del dominador, no sólo por el poder que ostenta, sino por la legitimidad de dicho poder. El proceso colonizador llevado a efecto por España donde la religión católica y su praxis de sometimiento cultural legitimó la desaparición de múltiples culturas, da paso a una nueva forma de colonización que bajo criterios de verdad asentados en un nuevo canon epistemológico da pie a un nuevo modelo de subordinación cultural, inscribiendo la diferencia en el eje civilización y barbarie.

Este proceso lo revisamos a propósito del pueblo Mapuche y su relación con el Estado de Chile, viendo la manera en que se realiza desde distintos ámbitos discursivos la construcción de una identidad subordinable al proyecto político nacional. Una trayectoria histórica que va de las proclamas que garantizan la condición de ciudadanía del mapuche, en tiempos de la Independencia hasta la figura del salvaje obstaculizador del proceso de civilización, ad portas de la campaña militar denominada Pacificación de la Araucanía.

Claramente el discurso político hegemónico en Chile durante esta época concuerda en el carácter subordinable del pueblo Mapuche. Los medios de prensa buscan consolidar en la opinión pública la dicotomía civilización y barbarie, como dispositivo político que permita realizar al Estado una acción colonizadora al interior del territorio que ha reclamado para sí. La frontera territorial mantenida y reconocida por siglos, no sólo por el imperio español, sino también por la naciente república, como lo muestra el Tratado de Tapihue de 1825<sup>207</sup>, es desmontada a través de una acción militar que intenta definitivamente poner en el camino de la civilización a un pueblo reconocido como bárbaro. A través de un proceso de confiscación del territorio y reducción de sus comunidades a pequeñas extensiones de tierra, se renueva el largo proceso de colonización iniciado siglos atrás. El otro, necesariamente debe integrarse al estado chileno, debe dejar su identidad colectiva y asimilarse al proyecto nacional.

---

<sup>207</sup>El tratado señala en alguno de sus puntos:

Desde la perspectiva moderna, la emergencia de un estado independiente va de la mano con la constitución de un proyecto nacional. Acorde a la forma utilizada en Europa la idea de una nación refiere a una especie alter ego espiritual de la formación política. Bajo esta lógica no cabe más que una identidad colectiva. En el caso de los países europeos esto también implicó violentos procesos de subordinación, exclusión y asimilación de todo proyecto etnocultural capaz de poner en riesgo al grupo dominante. Todo habitante del territorio es también parte de una misma nacionalidad, debe hablar un mismo idioma y reconocerse en una historia común. El Estado a través de sus distintas instancias de reproducción y en este caso de producción simbólica, va a consolidar una idea de una nación, como identidad colectiva anterior a la formación del estado que habría logrado con éxito constituirse como unidad política independiente. En este sentido, la construcción de una identidad nacional en el caso de Chile, se hace en función de características culturales criollas, que van desde el idioma, el baile, las fiestas religiosas, etc. Lo indígena aparece como lo otro, como aquello de lo cual es necesario diferenciarse en tanto representan un pasado bárbaro. La figura del mestizo en tanto conserva

- 
- Siendo ya una sola familia nuestros comerciantes serán tratados fraternalmente cuando se internen en sus terrenos, cuidando escrupulosamente no se les saltee y robe, y cuando se roben unos a otros, descubiertos los ladrones pagarán el duplo de lo robado, si tuvieren con qué, y sino se castigarán con arreglo a las leyes.
  - Los Gobernadores o Caciques desde la ratificación de estos tratados no permitirán que ningún chileno exista en los terrenos de su dominio por convenir así al mejor establecimiento de la paz y unión, seguridad general y particular de estos nuevos hermanos.
  - Haciendo memoria de los robos escandalosos que antiguamente se hacían de una y otra parte, queda desde luego establecido, que el chileno que pase a robar a la tierra; y sea aprehendido, será castigado por el Cacique bajo cuya poder cayere; así como lo será con arreglo a las leyes del país el natural que se pillase en robos de este lado del Biobío, que es la línea divisoria de estos nuevos aliados hermanos.
  - No obstante que la línea divisoria es el Biobío el Gobierno mantendrá en orden y fortificadas las plazas existentes, o arruinadas al otro lado de este río, como también a sus pobladores en los terrenos adyacentes del modo que antes lo estaban

parte del carácter étnico negado cae también bajo esta lógica. Desde esta nueva configuración política no cabe más que la homogeneidad, en base al estatuto de ciudadano chileno.

...los indígenas "entran" en el recién inaugurado Estado-nacional pero lo hacen sin que su condición de indígenas, su cultura, su lengua, su historia, tenga un valor para el Estado y la sociedad chilena, por el contrario la acción del Estado durante décadas participó de la idea continental de civilizar e integrar al indio por medio de políticas planificadas de aculturación lo que se realiza por medio de una "educación extractiva", monolingüe y monocultural que tenía como objetivo chilenizar o asimilar a los indígenas sometiéndolos al pleno imperio de la ley y las "costumbres chilenas"<sup>208</sup>.

Esta situación de negación y exclusión de la diferencia cultural, emerge con mucha fuerza en el debate político actual. Desde las últimas décadas del siglo XX, se han puesto de relieve nuevamente las demandas de los pueblos originarios. Esta vez con una clara definición en torno a la condición de pueblo y de autodeterminación. Cada uno dentro de su particularidad ha proyectado, con un profundo impacto en el sistema de legislación internacional, una postergada y desoída demanda orientada al reconocimiento. Ya no se trata de mejorar las condiciones de vida, ni solamente garantizar el patrimonio cultural, sino más bien, la demanda apunta hacia un ideario de carácter etnonacional.

A nivel jurídico esto implicó el desarrollo de un ordenamiento internacional en este tema que establece como deber constitucional el reconocimiento de los pueblos indígenas. Esto queda plasmado a través de la Declaración de Naciones Unidas sobre Derechos de los Pueblos indígenas, así como en el Convenio 169 de la OIT.

*Afirmando* que los pueblos indígenas son iguales a todos los demás pueblos y reconociendo al mismo tiempo el derecho de todos los pueblos a ser diferentes, a considerarse a sí mismos diferentes y a ser respetados como tales<sup>209</sup>.

---

<sup>208</sup>BELLO, Álvaro. *Políticas públicas y pueblos indígenas en Chile: balance crítico de una historia de contrastes*, 2002.

Los argumentos esgrimidos en la legislación internacional refieren a principios fundamentales del proyecto político Moderno. Se trata de reconocer por una parte una serie de atropellos a los derechos básicos de las personas pertenecientes a culturas consideradas subordinadas y por otro lado dicha legislación pone de manifiesto la necesidad de considerar los derechos individuales en directa relación con derechos colectivos. Lo que está en juego en estas discusiones son las ideas centrales del liberalismo en tanto apunta a garantizar a los individuos derechos fundamentales. El argumento indica que no es posible defender los derechos de los individuos pertenecientes a pueblos indígenas sino es resguardando a la vez su identidad colectiva. La emergencia de un individuo pleno, está estrechamente vinculado con la posibilidad de configurarse en un contexto de sentido que sólo la cultura puede darle. En eso consistirá la autenticidad según Taylor. En este plano argumental nos encontramos de lleno en el contexto discursivo de la modernidad. Las ideas implicadas en esta nueva legislación ponen en juego sus valores básicos como el respeto y dignidad de cada individuo, la igualdad ante la ley, los derechos individuales, la autonomía de los pueblos, etc.

Es así como uno de los principios que orienta el Convenio 169 apunta a la participación. Cualquier situación que involucre aspectos culturales, territoriales o económicos de interés indígena debe necesariamente considerar la perspectiva de aquellos. La autonomía y la revitalización cultural cobra forma en el espacio público, donde la diferencia se manifiesta y retroalimenta en la participación activa en todo lo que involucre sus intereses como pueblo. Así se señala en el Artículo 6 del Convenio:

- La consulta a los pueblos indígenas debe realizarse a través de *procedimientos apropiados, de buena fe*, y a través de sus *instituciones representativas*;

---

<sup>209</sup>Convenio 169 OIT. [Disponible online]

- Los pueblos involucrados deben tener la oportunidad de participar libremente en todos los niveles en la formulación, implementación y evaluación de medidas y programas que les conciernen directamente;
- Otro componente importante del concepto de consulta es el de representatividad. Si no se desarrolla un proceso de consulta apropiado con las instituciones u organizaciones indígenas y tribales que son verdaderamente representativas de esos pueblos, entonces las consultas no cumplirían con los requisitos del Convenio<sup>210</sup>.

No es fácil entender este paso, que nos lleva desde la negación del otro, fundada en la proposición de una historia de carácter universal, a otro momento donde el fundamento emancipatorio y el sentido racional de lo político permiten sostener una demanda de autonomía que parte del reconocimiento de la legitimidad del “otro”, reconocer la diferencia como elemento fundante de la convivencia y no de la dominación. El discurso de la modernidad parece en este caso rearticularse en función de otros elementos presentes en la matriz inicial.

Una nueva lectura que, desde distintas perspectivas filosóficas, hace emerger la revisión del problema de la alteridad, de la diferencia, del otro. Esto se refleja en la instalación de conceptos como el reconocimiento, que desde Hegel a Honneth, así como Levinas y Taylor, han ido posicionando en diversos ámbitos de lo político y social la necesidad de consolidar formas de interacción basadas en el reconocimiento de la legitimidad del otro, de su alteridad y diferencia. Esta idea profundamente moderna, en tanto encarna en el plano moral el necesario respeto por la dignidad del conjunto de la humanidad así como de cada uno, pone en cuestión la visión de una sociedad unilateral que va conduciendo a las demás culturas en función de su acercamiento privilegiado al ideal propuesto por ella misma. Una nueva comprensión del concepto de pluralismo comienza a cobrar valor en el desarrollo de la filosofía política actual.

La propuesta de Honneth, al momento de consignar la lucha por el

---

<sup>210</sup>Convenio 169 OIT, art. 6. [Disponible online]



reconocimiento como eje dinamizador de los procesos históricos, es susceptible de ser leída bajo la perspectiva de una filosofía de la historia. A diferencia de Marx, para Honneth no son los procesos de orden material los que van modelando los nuevos estadios de la sociedad, sino una permanente lucha en el ámbito moral. Nuevos o antiguos sujetos sociales entran en conflicto en pos de la construcción de una legítima identidad que pasa necesariamente por un agente externo. Hay siempre una relación con un otro, una dinámica intersubjetiva, sustentando el tema de la identidad. El carácter universalista de la tesis de Honneth lo vemos en el intento de encontrar un móvil común en el desarrollo de la humanidad. Todas las culturas así como los individuos estarían compelidos por naturaleza a constituirse como sujetos legítimos dentro de un campo de relaciones que lo sitúan necesariamente frente un otro. Sin embargo, la finalidad de lo histórico en este caso refiere también a una forma de particularismo en el sentido que la meta de la humanidad no conlleva a una cultura única, a una homogeneización en función de cierto canon social determinado. La dinámica del reconocimiento parece proponer un ideal de humanidad en constante articulación, pues los distintos sujetos establecerían una dinámica permanente de reconocimiento mutuo. Taylor, va a plantear la directa relación que existe entre identidad y reconocimiento, ambos se articulan en una misma dinámica, olvidada por la tendencia monológica de la filosofía Moderna:

Este rasgo decisivo de la vida humana es su carácter fundamentalmente dialógico. Nos transformarnos en agentes humanos plenos, capaces de comprendernos a nosotros mismos y por tanto de definir nuestra identidad por medio de nuestra adquisición de enriquecedores lenguajes humanos para expresarnos... Pero aprendemos estos modos de expresión mediante nuestro intercambio con los demás. Las personas, por sí mismas, no adquieren los lenguajes necesarios para su autodefinición. Antes bien, entramos en contacto con ellos por la interacción con otros que son importantes para nosotros: lo que George Herbert Mead llamó los "otros significantes"<sup>211</sup>.

En otro punto dirá: *Mi propia identidad depende, en forma crucial, de mis relaciones dialógicas con los demás.* El reconocimiento sitúa en el centro de las relaciones sociales un principio básico de interacción: el respeto y dignidad del otro. Una dinámica compleja que va necesariamente de un lado a otro, en una constante reciprocidad.

Aplicando esta idea, podemos ver como una parte importante del pensamiento latinoamericano ha estado centrado en el tema del reconocimiento. Frente a la visión impuesta por la colonia y rearticulada nuevamente en el discurso de la filosofía de la historia, surge en la reflexión de los intelectuales latinoamericanos una demanda por ser reconocidos como distintos y al mismo tiempo iguales en legitimidad. Son los pensadores de la emancipación a decir de Zea, que por un lado intentan abrirse un espacio discursivo en la gran filosofía europea que ha desconocido y negado la legitimidad de un otro transatlántico, y por otro van configurando desde la praxis política la matriz moderna de los nuevos estados americanos. La situación del criollo, del mestizo y del indígena son similares al momento de consignar que cada cual en distinto momento ha luchado y reclamado por su diferencia y legitimidad.

La pregunta por quiénes somos ha estado naturalmente inscrita en este contexto de diferenciación y reconocimiento. La respuesta a ese cuestionamiento refiere necesariamente a un otro, no siempre el mismo, que desde el lugar de la dominación o hegemonía debe ser capaz de reconocer la pertinencia. Identidad y reconocimiento se articulan en el desarrollo de este proceso. Así lo consigna Taylor cuando sostiene que un mal reconocimiento en el sentido de atribuir al otro una identidad subordinada, menoscabada, lleva a ese otro a tener de sí mismo una imagen debilitada, reforzando un estado de dependencia y subordinación. Efectivamente la demanda por reconocimiento se esgrime frente a un otro que asume posiciones de poder, que hegemoniza la interpretación. Es el vencedor el que no reconoce al vencido y le niega su posibilidad de ser. Desde la lógica

---

<sup>211</sup>TAYLOR, Charles. *El Multiculturalismo...*, pág. 52.

del vencedor se construye una imagen subordinada del otro, una identidad susceptible de ser asimilada. Los procesos de decolonialidad buscan deconstruir el discurso identitario asignado por un otro hegemónico, intentando rescatar una reflexión y praxis más auténtica en torno a sí mismo. Cuánto de lo que somos o de lo que creemos ser, es en verdad una asignación de sentido realizada desde un exterior, desde un otro en posición dominante que ha proyectado un modelo de identidad acorde a su situación, repitiéndolo permanentemente a través de los distintos medios y aparatos de reproducción simbólica a tal punto que se introyecta como una definición acrítica de la identidad subordinada. ¿Dónde comienza y termina la atribución externa?, ¿dónde se constituye el sí mismo auténtico?

Hemos señalado que la negación del otro, de los pueblos originarios en este caso, realizada de manera sistemática por parte del Estado, ha encontrado en el discurso de la modernidad de los siglos XIX y XX suficientes justificaciones. La dicotomía civilización y barbarie abrió el camino para la colonización del indígena. La idea de una historia de carácter universal facilitó argumentos para conducir un proceso de asimilación permanente del otro. El proceso de ciudadanización homogénea les negó su diferencia. La reducción del indígena a su lugar en el tramado económico hizo invisible su condición de pueblo.

Bajo diversas modalidades se ha pretendido borrar la presencia del otro como tal y se lo ha categorizado bajo formas que niegan su condición de pueblo. Así lo consigna Subercaseaux, refiriéndose a la relación con el mundo indígena en nuestra actualidad “*hasta hace muy pocos años se podía vivir toda una vida en Santiago y no escuchar jamás a un mapuche o a un quechua o aymará*”<sup>212</sup>. Sin embargo, en la últimas décadas los excluidos hacen oír sus voces, su demanda de reconocimiento recorre el espacio público,

---

<sup>212</sup>SUBERCASEAUX, Bernardo. *Tiempo nacional e integración. Etapas en la construcción de la identidad nacional chilena*, en COLOM, Francisco. *Relatos de Nación*, pág. 652.

...si el winka no quiere reconocer a los indígenas en sus ciudades, si ni siquiera reconoce a los indígenas que viven junto a él en los pueblos o en los campos, si solamente quiere ver campesinos pobres, obreros urbanos, pobladores, seguramente no se va a encontrar con los indígenas, pero no podrá desconocer que a su lado existen sujetos que pertenecen a un colectivo cultural y político identificado con la idea, mucho más real que utópica, de Nación mapuche<sup>213</sup>.

El proyecto de la modernidad, en su sentido emancipatorio encuentra en este ámbito una ocasión propicia para su desenvolvimiento. No basta el argumento de la fuerza, no es suficiente señalar que efectivamente el Estado llevó a cabo un procedimiento de ocupación, de subordinación del otro, utilizando su potencia bélica y simbólica. Un tipo de explicación como esa pone en entredicho al estado mismo, lo cuestiona y tensiona frente a su propio discurso, a su relato de los hechos, a la historia construida y contada de aquel acontecimiento.

Como hemos dado cuenta en este trabajo, en el contexto de la modernidad, el principal fundamento de la autoridad del Estado y de la debida obediencia que deberían consagrar sus ciudadanos dice relación con su legitimidad racional. El proyecto político de la modernidad sustentado en la posibilidad de construir una sociedad basada en un sistema de derecho legítimamente fundado en el protagonismo de la comunidad política, establece un canon político jurídico que reconoce tanto a individuos como a comunidades su derecho a darse un sistema de derecho. Eso implica excluir la violencia y la transgresión en general como fundamento de lo político.

Nos parece que en la medida que hay un intento de dar una respuesta racional, de buscar argumentos legítimos al acontecimiento de la negación del otro, de poner el énfasis en el carácter moral de la política, evidentemente estamos situados en el contexto de la modernidad. El hecho de fuerza no constituye derecho. El poder debe legitimarse racionalmente.

---

<sup>213</sup>LEVIL, R. "*Sociedad Mapuche contemporánea*", en MARIMAN, P. y CANIQUEO, S. *et. al. j...Escucha Winka...! Cuatro ensayos de Historia nacional mapuche y un epílogo sobre el futuro*. Santiago: LOM, 2006, pág. 248.

Por lo cual, no es pertinente sentar sus bases sobre la violencia. En la medida que aparece la violencia como mecanismo legitimatorio, se pierde el vínculo de consentimiento y entramos en un escenario de confrontación. La actualidad del proyecto moderno se muestra en la necesidad de volver sobre aquella situación histórica, reconstruirla, determinando responsabilidades, desconocimientos, falsos propósitos. Reconstrucción de la memoria que involucra necesariamente la visión del vencido, manifestación absoluta de la ilegitimidad de un proceso. La relación con el otro marcada por la violencia, su negación y exclusión, son signos del fracaso de un tipo de lectura de la modernidad.

Para concluir este trabajo, proponemos una última reflexión en torno al tema Mapuche desde concepto de frontera. Esta palabra es utilizada en las relaciones establecidas entre los españoles y los mapuches en tiempos de la Colonia llegando hasta el periodo de conformación del Estado Nación de Chile, en el siglo XIX. De hecho una importante generación de historiadores ha hecho de las relaciones fronterizas entre el imperio colonial y posteriormente el Estado chileno con el pueblo Mapuche un vasto y fecundo campo de investigación. Una frontera especial pues delimita espacios diferenciados no sólo en el plano territorial, sino que también involucra configuraciones culturales disímiles. Esta noción, brinda desde un inicio ciertas ideas relevantes para entrar a un territorio conceptual, histórico, teórico, etc. donde el carácter fronterizo puede ser una clave de entrada, pues ésta señala un punto de encuentro y al mismo tiempo de diferencia, es un concepto que nos refiere a una dualidad. Estamos al borde, en la orilla de dos mundos. Tenemos la posibilidad de mirar desde ambos lados, de tener una perspectiva de lo otro, que en el centro de cada contexto, de cada espacio no es posible. El centro refiere a una mismidad, a un nosotros. En la frontera aparece necesariamente el otro, aparece la diferencia de una manera radical al tiempo que se reafirma la identidad. Es la posibilidad del encuentro en tanto es el borde de lo mismo, un borde que conecta con lo otro, que limita con algo que no se es, con lo distinto. Pero que, al mismo tiempo, señala y afirma la diferencia. Encontrar el

borde, el límite, el punto donde aparece el otro, nos indica que somos algo, señala nuestra mismidad en tanto encuentro con lo diferente. Esa es la particularidad de la frontera.

La configuración de la frontera habla del encuentro de pueblos que delimitan a partir de un proceso de medición de fuerzas, los límites territoriales. Definir fronteras es un ejercicio político significativo en tanto determina un límite indicador de la diferencia. Entre un *Nosotros* y un *Ustedes*. Quien reconoce fronteras reconoce la diferencia. En la fundación, acción política por excelencia, tan importante como la constitución de un nosotros es la constitución o reconocimiento de un Uds., de un otro, de la diferencia que me diferencia. Cada fundación implica el reconocimiento de los contornos, que se señalan en relación con un otro. Efectivamente, no hay nosotros sin un otro.

Durante el proceso de Conquista definir una frontera con un pueblo aborígen, no es común. El imperio español no quiere delimitar, no reconoce frontera más que la asignada por el Papa que marca el límite entre la colonia española y la portuguesa. Una frontera ya reconocida en la península Ibérica y que se traslada al Nuevo Mundo. La delimitación de la Frontera mapuche, pone un límite al afán conquistador de la Corona Española, pero también representa la posibilidad de existencia de una cultura particular. Donde la conquista encuentra su límite, el pueblo mapuche encuentra su ser, renueva su identidad. La frontera que marca el punto de equilibrio de las fuerzas en oposición, en este caso es el resultado de la afirmación del *otro*. No es un límite permanente, ni tampoco impermeable. La frontera es un artilugio de sobrevivencia. Es evidente la asimetría del encuentro en el plano de las tecnologías de guerra, de dominio territorial y mental, también evidente es la diferencia entre el expansionismo territorial y la defensa de lo *propio*. La frontera constituida en el Bío Bío significó el reconocimiento de la diferencia, es el reconocimiento de un estatuto de nación, refrendado en sendos tratados que, desde Quilín a Negrete, se sucedieron en la Araucanía entre mapuches y españoles. Esta delimitación se da en un contexto de guerra

territorial de avances y retrocesos y que, dada las características de la conquista y colonización de América, aparece refrendada por la potencia española.

Sin embargo, la frontera es también un acuerdo, un consenso, un procedimiento comunicacional, que implica un tipo de compromiso para acciones futuras, esto es la posibilidad de respetar entre iguales la palabra empeñada. La frontera implica un acuerdo, el ejercicio de una racionalidad distinta al simple despliegue de las estrategias de guerra. Lo que hace posible una Frontera permeable que permite el encuentro, que posibilita el tránsito, una traducción intermediada. Un tipo de relación donde ambos pueden imponer cierto gravamen a las transacciones simbólicas y comerciales. El antropólogo Foerster, destaca la figura política del Parlamento en el proceso de constitución de frontera, asociando una serie de procesos que se inician con el reconocimiento de la diferencia:

...los parlamentos sancionaron la frontera, hicieron del Bío Bío la línea divisoria entre las "dos repúblicas", permitiendo el tránsito de la conquista a la colonia y de lo reche a lo mapuche, creándose así un complejo social y cultural que marcará, junto a la hacienda, el ethos cultural del país<sup>214</sup>.

Durante la conquista y colonia española se articula un concepto de frontera que permitió estructurar un modelo de relación y convivencia entre el pueblo mapuche y la sociedad de la colonia. De acuerdo a la manera en que se dieron los hechos es la autoridad española la que afirma una línea divisoria, una frontera que debería otorgar ciertas reglas propias de convivencia entre grupos fronterizos.

El paso de la colonia a la república, del antiguo régimen a la modernidad, hace transitar las formas e instituciones a una nueva configuración política. La modernidad reconoce gran parte del tramado de la Colonia, recupera traduce y legitima con ello, las territorializaciones establecidas con una modificación importante, la autonomía de cada Estado

---

<sup>214</sup>FOERSTER, Rolf. "*Del pacto colonial al pacto republicano*", en *Revista Tefros*, Vol. 6, N°1, invierno de 2008. [Disponible online]

Nación. Son los centros del poder colonial en América los que efectúan un proceso de autonomización tomando como modelo las nuevas configuraciones teórico-políticas de la Ilustración que, en lo medular para este caso, señalan la posibilidad de que cada centro geopolítico se constituya como Estado independiente. Las naciones emergen de los territorios delimitados y reconocidos como partes de la Corona española, como lo señala Colom, “*con excepción de Cuzco y Guadalajara las fronteras nacionales de las nuevas repúblicas y sus respectivas capitales reproducirían fielmente el mapa de las Audiencias coloniales*”<sup>215</sup>. Y en los demás planos ¿Qué cambios hubo en relación a la propiedad a los privilegios, a las instituciones y sus funcionarios? La Modernidad realiza una transición, traduciendo a un nuevo lenguaje político formas e instituciones del antiguo orden. Mediación no traumática entre matrices políticas complementarias, pero contradictorias en términos de hegemonía. Reconfiguración del sistema que es capaz de reconocer dentro de la nueva territorialización política algunos de los componentes y elementos del sistema anterior. Ya se está en una situación social determinada, con un reticulado de poder, con sistemas de administración, etc., el cambio se plasma sobre un territorio ya inventado. En ese sentido, no se inventa lo político, ni su institucionalidad sino que cambian los actores, libretos, escenografía, de un territorio con poder preexistente.

Ahora bien el territorio Mapuche, reconocido por la Corona como una nación independiente, a fuerza de una encarnizada defensa de la autonomía, no cabe dentro de esta reconfiguración. Para la República la frontera con el pueblo mapuche sigue estando presente, pero ya claramente como un límite problemático. Un límite que muestra a su vez las constricciones del modelo político Ilustrado, donde sólo aparecen como legítimas las fronteras posibles de ser reconocidas como tales dentro del paradigma compartido: los Estados modernos. Así ve Schmitt el proceso de desarrollo del concepto e institución del Estado:

---

<sup>215</sup>COLOM, Francisco. *El trono vacío...*, pág. 46.



...el Estado constituye, sobre la base de la unidad política interior creada por él, un territorio cerrado frente a otras unidades políticas, que posee fronteras hacia el exterior y puede entrar en una especie de relación exterior concreta con otras estructuras territoriales de organización similar<sup>216</sup>.

La figura jurídico política del Estado se consolida tras largos siglos de configuración y se convierte en la forma de articulación del poder territorial.

El Estado como elemento de una nueva ordenación del espacio, como nuevo sujeto jurídico de un nuevo Derecho de Gentes, es comprendido ahora jurídicamente y es irresistible como concepto jurídico. Pero este Estado es, esencialmente, un territorio cerrado y unificado del suelo europeo que es representado al propio tiempo como *magnus homo*. Ahora es cuando adquiere forma: como sujeto jurídico y "persona" soberana. Sólo con la clara delimitación espacial se hace posible una ordenación equilibrada del espacio basada en la coexistencia de las personas soberanas<sup>217</sup>.

El siglo XIX será el período de consolidación en tierras americanas de esta forma de ordenamiento geopolítico. El paso del poder colonial a la constitución de Estados soberanos, muestra con claridad el contexto jurídico internacional en el cual se va a desarrollar el devenir de las nuevas repúblicas.

Para los criollos, administradores y principales fortunas de la colonia, esta articulación es legítima en tanto se apuesta a ser partícipes de los cambios que en ese plano se viene dando en Europa. Especialmente Francia e Inglaterra, y en el norte Estados Unidos, proyectan la imagen de un nuevo modelo político y se muestran capaces de respaldarlo en los planos comerciales y militares. Sin embargo, dicha adscripción también involucra una perspectiva, un modo de ver y reconocer al otro.

Esta diferencia se expresa en dos momentos que se dan a finales del siglo XIX, en nuestro país: por un lado la Guerra del Pacífico y por

---

<sup>216</sup>SCHMITT, Carl. *El Nomos de la tierra...*, pág. 109.

<sup>217</sup>*Ibid.*, pág. 131.

otro la Pacificación de la Araucanía. Ambas situaciones, que implicaron despliegue militar, tuvieron altas repercusiones en la delimitación de las fronteras de Chile, lo que en el plano territorial determinó la anexión de nuevos territorios. La manera de ver ambos sucesos nos puede ayudar a entender la forma en que el Estado de Chile concibe la relación con el otro. Siguiendo nuevamente a Schmitt, en otro de sus textos, podemos encontrar el modo de proceder del Estado en relación a la guerra:

El Estado como unidad política determinante ha concentrado en sí mismo una atribución enorme: la de la posibilidad de librar una guerra y, con ello, la de disponer sobre la vida de los seres humanos. Y esto es así porque el *jus belli* contiene un atributo semejante: significa la doble posibilidad de exigir de los miembros del pueblo propio el estar dispuestos a matar y a morir, con el objeto de matar a las personas ubicadas del lado del enemigo. Sin embargo, la tarea de un Estado normal consiste en lograr, por sobre todo, una pacificación completa dentro del Estado y su territorio; construir "la tranquilidad, la seguridad y el orden" para crear con ello la situación normal que es condición para que las normas jurídicas puedan imperar en absoluto desde el momento en que toda norma presupone una situación normal y ninguna norma puede ser válida en una situación que la desafía de modo completamente anormal<sup>218</sup>.

La Guerra del Pacífico, denominación evidente, directa, de un conflicto bélico entre países recién constituidos, se contrapone a la denominación farsante de Pacificación de la Araucanía, donde el otro y la frontera que se quiere ampliar dice relación con un otro no reconocido como tal, o que no puede ser reconocido como tal. Esta forma de nominar, de dar nombre a esta incursión militar, a esta Guerra de ocupación en la cual se tiene como objetivo reducir un grupo humano, extender el control del Estado sobre un territorio, habla de la ambigüedad, del ocultamiento o silenciamiento con que ha actuado el Estado de Chile respecto a los Mapuches. Lo cierto es que en la revisión de las obras de los intelectuales ilustrados chilenos del siglo XIX, lo que encontramos es un gran silencio, una omisión res-

---

<sup>218</sup>SCHMITT, Carl. *El concepto...*, pág. 78.

pecto a los sucesos que se vienen dando en la Frontera. La Frontera, y especialmente el que está más allá de ella, no tiene expresión, no tiene traducción en el centro. En alguna medida el silencio es apropiado, en tanto estamos frente a un límite de nuestra racionalidad, un otro definitivo. Sin embargo, es un silencio cómplice en tanto que en la Frontera el silencio se traduce en muerte, traición y robo, donde la diferencia quiere ser borrada, aniquilada por los detentores del nuevo orden. La dicotomía “Civilización y Barbarie” es la lectura oficial de las relaciones fronterizas. Es una relación limítrofe con un grupo humano que está en el margen de la estructuración social que se está constituyendo. Los mapuches no pueden ser reconocidos, a la manera en que son reconocidos peruanos y bolivianos. Estados nacionales constituidos en base a igual matriz, países “hermanos”, partes de un mismo contexto geopolítico. Los Mapuches responden a una lógica que no puede ser reconocida dentro de este nuevo tramado propuesto por la Modernidad política.

Con la denominación “Pacificación de la Araucanía”, se instala la idea de grupos rebeldes, de un desorden, de un lugar y especialmente de la “gente”, entre comillas, que la habita, que no reconoce la ley, por tanto el Estado debe poner orden, “pacificar” este territorio que considera propio. No se le hace la guerra a un otro, no hay guerra, no hay un otro, nunca hubo frontera, nunca hubo un otro. O’Higgins, habiendo decretado la ciudadanía chilena para todos los habitantes incluidos los mapuches, inicia este ambiguo proceso. La gravedad del mal llamado proceso de pacificación es que pone en cuestión la legitimidad de la proposición de ciudadanía extensiva. No se trata de reordenar el contrato. El relato mítico del contrato señala que son individuos los que bajo un acuerdo voluntario dan forma a un Estado. Establece jurídicamente la preminencia del individuo por sobre cualquier agrupación, corporación o estamento, pone tela de juicio la configuración política de antiguo régimen y señala el rumbo de la modernidad. Todos los privilegios corporativos se inhabilitan a través de la figura del individuo que para tal efecto hace abstracción de cualquier elemento diferenciador. Los mapuches en este caso, son re-

conocidos como ciudadanos. Se ha recordado acá, las primeras proclamas de la independencia donde se señala la igualdad de estatuto de todos los habitantes del territorio. Los Mapuches y demás indígenas serían considerados desde aquel momento, 1819, "*...ciudadanos chilenos, y libres como los demás habitantes del Estado concurriendo por sí mismos a la celebración de toda clase de contratos...*" Esta condición de ciudadano, tiene el objetivo a decir de O'Higgins, de reparar los abusos cometidos por el sistema colonial español, igualando a indios y chilenos en una misma condición, señalando además que este nuevo estatuto permitiría a los indios realizar todo tipo de contratos. Entrando con ello de manera cabal al tramado liberal de tipo contractualista. En esa misma dirección el estado en 1823, en un intento de establecer y cuantificar las tierras de propiedad fiscal, se da por tarea determinar las propiedad indígena legitimando la posesiones que estos puedan demostrar. Esto es especialmente significativo para los mapuches y otros indígenas del centro, pues efectivamente más allá del Bío Bío, el estado no tiene potestad. Sólo desde 1883 una vez ocupada la Araucanía, la temática de la propiedad indígena y de su condición de ciudadano cobra vigencia.

Se actúa, entonces en los márgenes más turbios y siniestros de la ambigüedad, de lo no claro, de lo no previsto en la cartografía del modelo. En el territorio real, concreto existe un grupo humano que se opone, que resiste, que exige reconocimiento de su diferencia, que indica y defiende la existencia de una frontera. El proceso de reducción y ocupación de los territorios Mapuche se realiza de manera concertada por dos Estados, Chile y Argentina, en este último bajo la denominación de Conquista del Desierto. La acción conjunta contra un enemigo común, posibilita la repartición del territorio, consolidando una nueva frontera, la Patagonia para Argentina y Magallanes para Chile. Es un nuevo territorio para estos Estados. Falsas fronteras para la Nación Mapuche. La ocupación de la Araucanía significó la anexión de territorios y de sus habitantes, la aniquilación de su configuración política y cultural, por lo cual, es comprensible que la demanda de los Mapuche se oriente hacia la autonomía

territorial y política.

En la actualidad, de manera coincidente con la intensificación de los conflictos políticos en la Araucanía, ha emergido una serie de investigaciones en distintos ámbitos disciplinarios, que asumiendo los silencios y omisiones del discurso historiográfico o a la visión sesgada del proyecto moderno del siglo XIX respecto a los pueblos indígenas, se hacen cargo de esta temática reescribiendo la historia a través de un nuevo énfasis en las fuentes primarias. Nuevos relatos que evidentemente sugieren una nueva perspectiva en el proceso de reconocimiento cultural. Relectura y escritura del pasado que muestra un desarrollo moral y cognitivo de la sociedad chilena y mundial. Manifestación de un potencial racional del género humano, que a decir de Honneth da cuenta de una especie de *mecanismo de aprendizaje transgeneracional*<sup>219</sup> capaz de fundamentar una idea de progreso. Sin embargo, esto requiere ser posicionado en el espacio público de manera significativa. Poder efectivamente aportar al debate de la sociedad con una visión que intente hacerse cargo de la historia, y desde ellas proponer una política de reconocimiento, cultural y territorialmente hablando que de pié a una relación intercultural más auténtica.

Sostenemos en ese sentido que el debate abierto por los pueblos indígenas a propósito de su demanda de reconocimiento actualiza el fundamento político de la modernidad y en esa medida reposiciona su validez. Acreditarse políticamente significa estar en condiciones de correr, abrir, romper los cercos de la legitimidad. Recrear nuevamente el espacio de lo político, cuestionar la actualidad del trazado social, redefinir la situación del poder, abrirse a nuevos actores. Una conceptualización como la de Rancière<sup>220</sup> nos permite igual lectura. Lo policial da cuenta del ámbito de acción del Estado, donde lo que prima es la administración de las relaciones establecidas, de las configuraciones de poder actual, que asignan

---

<sup>219</sup>HONNETH, Axel. *Patologías de la razón*, España: Katz, 2009, pág 22.

<sup>220</sup>RANCIÈRE, J. *El desacuerdo. Política y filosofía*. Buenos Aires: Ed. Nueva Visión, 1996.

roles funciones, determinan los privilegios sostiene las posiciones y pertinencias. Se crea una imagen de inestabilidad, delincuencia, terrorismo con lo cual sólo cabe la acción policial y del sistema de justicia. Sin embargo, en el momento que se pone en cuestión ese orden establecido que se constituye un nuevo sujeto que demanda por su reconocimiento y legitimidad estamos frente a lo político propiamente tal. Lo político es la dinámica que pone en movimiento el status quo, propiciando un reordenamiento de las relaciones establecidas, poniendo en entredicho la legitimidad de aquel trazado. Con el tema del reconocimiento se actualiza, emerge, estalla, un elemento fundacional de nuestro ser social actual. Es el eje de la disputa, de la apertura política Moderna. Permite el movimiento; posibilita la disputa que invita, que interpela a discurrir y discutir sobre lo político, sobre la legitimidad de la política, sobre el estado actual del poder. Abre la discusión, dirige la mirada a la pregunta por el sentido de lo social, por el sentido del estar juntos ¿hacia dónde vamos? ¿quiénes participan de esta orientación?, ¿quiénes deciden tal orientación? Es la pregunta por la orientación, la que nos pone nuevamente en contacto con nuestra actualidad. Como dice Foucault, resituando el pensamiento de la Ilustración de Kant, “*Es probable, que el más certero problema filosófico sea el problema del presente y lo que nosotros somos, en este preciso momento*”<sup>221</sup>. Con ello aparece desplegado el acontecimiento Modernidad, como una invitación a ser parte de esta disputa, y con ello participar legítimamente en el espacio público, construir este espacio público en torno a tales cuestionamientos.

Un planteamiento político como el siguiente:

Un *movimiento de liberación nacional* reivindica a una nación que está en una situación colonial, por lo cual nosotros los Mapuche tenemos el derecho y la obligación de hablar de liberación nacional, lo que implica exigir derechos de autodeterminación que en algún momento se nos suspendieron<sup>222</sup>.

---

<sup>221</sup>FOUCAULT, Michel. “*El sujeto y el poder*”, en DREYFUS, H. y RABINOW, P. *Michel Foucault: recorrido filosófico, Introducción al Pensamiento de Michel Foucault*. Buenos Aires: Paidós, 1976, p. 217.

<sup>222</sup>LEVIL, R. “*Sociedad Mapuche...*”, pág. 259.

Pone en juego el tema de la legitimidad de un trazado político definitivamente excluyente. Es la manifestación de un otro que nos muestra o nos devuelve una imagen avasalladora, cruel, despótica de nosotros mismos. Un proceso que nos obliga a mirarnos desde la perspectiva de la identidad, a reconocernos en tanto somos capaces también de reconocer al otro. Un otro que no es cualquier otro, sino parte fundamental de nosotros mismos.

# Bibliografía

ANDERSON, B. Comunidades Imaginadas. México: Fondo de Cultura Económica, 1993.

ARDAO, Arturo. La inteligencia latinoamericana. Montevideo: Universidad de la República, 1987.

ARENDT, Hannah. ¿Qué es política?. Madrid: Alianza Editorial, 1999.

....., Conferencias sobre la filosofía política de Kant. Buenos Aires: Paidós, 2003.

ADORNO, Theodor y HORKHEIMER, Max. Dialéctica de la ilustración, introducción y traducción de Juan José Sánchez. Madrid: Trotta. 1998.

AYLWIN, J. Estudio sobre tierras indígenas de la Araucanía Antecedentes histórico-legislativos (1850-1920). Chile: Instituto de estudios indígenas, Universidad de la Frontera, 1995.

BAUMAN Zigmund. Identidad. Madrid: Losada, 2005.

....., La ambivalencia de la Modernidad y otras conversaciones. Buenos Aires: Paidós, 2002.

BAYER, E. Articulación del Discurso Filosófico Político Moderno. Tesis Magister en Filosofía, Universidad de Chile, 2000.

BARIÉ, C. Pueblos indígenas y derechos constitucionales en América latina. Bolivia: Instituto Indigenista Interamericano, 2003.

BELLO, Álvaro. Políticas públicas y pueblos indígenas en Chile: balance crítico de una historia de contrastes, 2002.

BELLO, Andrés. Discurso de inauguración de la Universidad de Chile 1842, en BELLO, A. y AMUNÁTEGUI, M. L. *Obras Completas de don Andrés Bello*. Vol. 8. Santiago: Consejo de Instrucción Pública/ Imprenta G. Ramírez, 1885.



....., "Modo de estudiar la historia", en VILA, J. A. *Bello, Antología de Discursos y Escritos*, Madrid: Editora Nacional, 1976.

BENGOA, José. Minorías: existencia y reconocimiento. Documento de trabajo presentado ante la Comisión de Derechos Humanos de la ONU, Subcomisión para la Promoción y Protección de los Derechos Humanos - Grupo de Trabajo sobre las Minorías. Sexto periodo de sesiones 22 a 26 de mayo de 2000. [Disponible online <http://www.derechos.org/nizkor/doc/bengoa.html>]

....., Historia del Pueblo Mapuche. Santiago: Ediciones SUR, 1985.

....., José. "La cuestión indígena y la situación de las minorías étnicas", en *Revista Propositiones*, vol. 18. Santiago: Ediciones SUR, 1990.

BENHABIB Seyla. El ser y el otro en la ética contemporánea, Feminismo, comunitarismo y posmodernismo. Madrid: Gedisa, 2007.

BERRIOS, M. El pensamiento en Chile 1830-1910. Santiago: Nuestra América eds., 1989.

BIAGGINI, H. Filosofía americana e identidad. Buenos Aires: EUDEBA, 1989.

BILBAO, Francisco. El Evangelio Americano. Caracas: Biblioteca Ayacucho, 1993.

BOCCARA, Guillaume. Los Vencedores, Historia del Pueblo Mapuche en la época Colonia. Santiago: Línea Editorial IIAM-Universidad Católica del Norte/Universidad de Chile, 2007.

BOCCARA, Guillaume y SEGUEL-BOCCARA, Ingrid, Políticas indígenas en Chile (siglos XIX y XX), de la asimilación al pluralismo -El Caso Mapuche-, en *Revista de Indias*, vol. LIX, N° 217, 1999, págs. 741-774. [Disponible online]

BOLÍVAR, Simón. Carta de Jamaica. Bogotá: Ediciones Casa de la Cultura, 1967.

BOTINELLI, A. Benjamín Vicuña Mackenna construir un sujeto, ensayar una nación. Racismo élites e imaginario nacional en el Chile del s. XIX. Tesis Magíster en Estudios Latinoamericano. Universidad de Chile, 2008.

BOURDIEU, Pierre. "Espíritus de Estado: Génesis y estructura del campo burocrático", en *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, N° 96-97, marzo de 1993, pp.49-62, traducción para *Revista Sociedad*. Buenos Aires: UBA. [Disponible online [http://www.politica.com.ar/Filosofia\\_politica/Espitirus\\_de\\_Estado\\_bourdieu.htm](http://www.politica.com.ar/Filosofia_politica/Espitirus_de_Estado_bourdieu.htm)]

CANCINO, Hugo. "Modernidad y Tradición en el pensamiento latinoamericano en los siglos XIX y XX", en *Revista Electrónica Sociedad y Discurso*, N° 3, primavera 2003. Dinamarca: Universidad de Aalborg. [Disponible online [http://www.discurso.aau.dk/cancino\\_modern\\_maj03.pdf](http://www.discurso.aau.dk/cancino_modern_maj03.pdf)]

CASANOVA, Holdenis. "Entre la Ideología y la realidad: la inclusión de los Mapuches en la Nación Chilena (1810-1830)", en *Revista de Historia Indígena*, N° 4, 1999-2000. Departamento de Ciencias Históricas, Universidad de Chile,

CASTRO-GÓMEZ, Santiago. Prolegómenos a una crítica poscolonial de la razón, en CASTRO-GÓMEZ, Santiago y MENDIETA, E. *Teorías sin disciplina, latinoamericanismo, poscolonialidad y globalización en debate*. México: Miguel Ángel Porrúa Eds, 1998. [Disponible online <http://ensayistas.org/generales/castro4.htm>]

....., América Latina, Más allá de la filosofía de la historia, en CASTRO-GÓMEZ, S. *Crítica de la razón latinoamericana*. Barcelona: Puvill Libros, 1996. [Disponible online <http://www.ensayistas.org/critica/teoria/castro/castroG.htm>]

CHARTIER, Roger. Espacio Público, crítica y desacralización en el siglo XVIII. Barcelona: Gedisa, 1995.

CISNEROS, Andrés y ESCUDÉ, Carlos. ¿Qué es una Nación?, en *Historia General de las relaciones exteriores de la Argentina*. Buenos Aires: CEMA, 2000. [Disponible online <http://www.ucema.edu.ar/ceieg/argreee/1/1-009.htm>]

COLMENARES, Germán. Las convenciones contra la cultura, ensayos sobre la historiografía hispanoamericana del siglo XIX. Bogotá: Ediciones Tercer Mundo, 1997.

COLOM, Francisco. "Lealtades compartidas lealtades divididas: la pertenencia política en Estados plurinacionales", en *Revista online Isegoría*, N° 14, 1996. [Disponible online]

....., (ed.) *Relatos de nación, la construcción de las identidades nacionales en el mundo hispánico*, Tomo I. Vervuert: Iberoamericana, 2005.

COLOM, Francisco. "El trono vacío. La imaginación política y la crisis constitucional de la Monarquía Española", en COLOM, Francisco (ed.). *Relatos de Nación*. Tomo I. Vervuert: Iberoamericana, 2005.

CONSTANT. Benjamin. "De la libertad de los antiguos comparada con la de los modernos", en GODOY, O. *Selección de Escritos Políticos de Benjamín Constant*, en *Revista de Estudios Públicos*, N° 59, invierno 1995. [Disponible online]

CORTINA, Adela. *Alianza y contrato. Política, ética y religión*. Madrid: Trotta, 2001.

CRISTI, Renato y RUIZ-TAGLE, Pablo. *La República en Chile*. Santiago: LOM, 2006.

DEBRAY, Régis. *Crítica de la razón política*. Madrid: Ediciones Cátedra, 1983.

....., *El arcaísmo Posmoderno*. Editorial Manantial, 1996.

DE LA BARRA, Luis. "La conformación de un clima favorable a la ocupación de la Araucanía", en *Revista Lengua y Literatura Mapuche*, N° 6. Chile: Universidad de la Frontera, 1994.

....., "La pareja conceptual civilización-barbarie: norte y sudamérica. La novela indigenista de Lautaro Yankas", en *Revista digital Cyber Humanitatis*, N°48, Primavera 2008. Santiago: Universidad de Chile. [Disponible online]

DUSSEL, Enrique. Europa, modernidad y eurocentrismo, en LANDER, E. (comp.) *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas*. Buenos Aires: CLACSO. [Disponible online <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/lander/dussel.rtf>]

EAGLETON, Terry. *Las ilusiones del posmodernismo*. Barcelona: Paidós, 1997.

....., *Ideología: una introducción*. Barcelona: Paidós, 2005.

ENGELS, Frederich. El origen de la familia, de la propiedad Privada y del Estado, en *Obras Escogidas de Marx y Engels* en tres tomos, t. III.

Moscú: Editorial Progreso, 1977.

FERNÁNDEZ, A. (comp.) La invención de la Nación Lecturas de la identidad de Herder a Homi Bhabha. Buenos Aires: Manatíal, 1995.

FOERSTER, Rolf. "Del pacto colonial al pacto republicano", en *Revista Tefros*, Vol. 6, N°1, invierno de 2008.

FOERSTER, Rolf y VERGARA, Jorge. Los mapuches y la lucha por el reconocimiento en la sociedad chilena, en CASTRO, Milka (ed.) *XII Congreso Internacional. Derecho consuetudinario y pluralismo legal: desafíos en el tercer milenio* (Marzo 13-17, 2000, Arica, Chile) Tomo I, pp. 191-206. [Disponible online en <http://www.xs4all.nl/~rehue/art/arica.html>]

FOUCAULT, Michel. "El sujeto y el poder", en DREYFUS, H. y RABINOW, P. *Michel Foucault: recorrido filosófico, Introducción al Pensamiento de Michel Foucault*. Buenos Aires: Paidós, 1976.

....., ¿Qué es Ilustración?, traducido por Jorge Dávila, en *Revista Actual*, N° 28, 1994. [Disponible online <http://www.saber.ula.ve/bitstream/123456789/15889/1/davila-que-es-la-ilustracion.pdf>]

....., ¿Qué es la crítica?, en *Revista Daimon*, N°11, 1995, pág. 5-26. [Disponible online en <http://revistas.um.es/daimon/article/view/7261/7021>]

....., Genealogía del racismo. Argentina: Caronte Ensayos, 1996.

GALLARDO, Viviana. "Héroes Indómitos, bárbaros y ciudadanos chilenos: el discurso sobre el indio en la construcción de la identidad chilena", en *Revista de Historia Indígena*, N° 5, año 2001. Santiago: Departamento de Ciencias Históricas, Universidad de Chile.

GARCÍA DE LA HUERTA, Marco. Reflexiones americanas, Ensayos de Intrahistoria. Santiago: LOM, 1999.

GAZMURI, Cristian. El "48" chileno, Igualitarios, reformistas, radicales, masones y bomberos. Santiago: Universitaria, 1998.

GELLNER, Ernest. Nación y nacionalismo. Madrid: Alianza, 1998.

GINÉS DE SEPÚLVEDA, Juan. Democrates alter, Tratado sobre las justas causas de la guerra contra los indios. México: Fondo de Cultura

Económica, 1987.

GÓNGORA, Mario. Ensayo Histórico sobre la Noción de Estado en Chile. Santiago: Editorial Universitaria, 1986.

GUERRA, François-Xavier. Modernidad e Independencia. Ensayos sobre las revoluciones hispánicas. México: Fondo de Cultura Económica, 1933.

HABERMAS, Jürgen. Teoría de la acción comunicativa: complementos y estudios previos, introducción y traducción por M. Jimenez Redondo. Madrid: Cátedra, 1989.

....., El discurso filosófico de la modernidad. Madrid: Taurus, 1989.

....., Ensayos Políticos. Barcelona: Península, 1997.

....., Historia y crítica de la opinión pública, La transformación estructural de la vida pública. México-Barcelona Ed. Gustavo Gili, 1997.

....., Conciencia histórica e identidad postradicional, en *Identidades nacionales y postradicionalas*. Madrid: Tecnos, 1998.

....., La Inclusión del Otro, Estudios de teoría política. Barcelona: Paidós, 1999.

....., "La lucha por el reconocimiento en el estado democrático de derecho", en *La inclusión del otro, Estudios de Teoría política*. Madrid: Paidós, 1999.

....., La constelación posnacional, 2000.

HALPERÍN DONGHI, Tulio y GLADE, William, *et. al.* Historia Económica de América Latina, Desde la Independencia a nuestros días, traducción de Àngels Solà, Jordi Beltrán y Magdalena Chocano. Barcelona: Crítica, 1991.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. Lecciones sobre filosofía de la historia universal, traducción de José Gaos, introducción de José Ortega y Gasset. Madrid: Alianza, 1980.

HEIDEGGER, Martín. Tiempo e Historia. Madrid: Trotta, 2009.

HERNÁNDEZ, Isabel. Autonomía o Ciudadanía incompleta, el pueblo

mapuche en Chile y Argentina. Temuco: Pehuén-CEPAL editores, 2003

HERRERA, Juan Francisco. Posicionamiento del Discurso Filosófico Político Moderno. Tesis Magíster en Filosofía, Universidad de Chile, 2000.

HONNETH, Axel. La lucha por el reconocimiento: por una gramática moral de los conflictos sociales. Barcelona: Crítica, 1997.

....., Reificación, Un estudio en la teoría del reconocimiento. España: Katz, 2007.

....., Patologías de la razón. España: Katz, 2009.

HOPENHAYN, M. Ni apocalípticos ni integrados. México: Fondo de cultura económica, 1994.

....., Discriminación étnico-racial y xenofobia en América latina y el Caribe Naciones Unidas CEPAL, 2001.

HUENCHUMILLA, Francisco. "Cómo los mapuche fueron despojados por el Estado y los Huincas", 2002. [Disponible online [http://www.archivochile.com/Pueblos\\_originarios/hist\\_doc\\_gen/POdocgen0010.pdf](http://www.archivochile.com/Pueblos_originarios/hist_doc_gen/POdocgen0010.pdf) ]

JAMESON, F. El posmodernismo o la lógica cultural del capitalismo avanzado. Madrid: Paidós, 1991.

JOCELYN-HOLT, Alfredo. "¿Un proyecto nacional exitoso?, la supuesta excepcionalidad chilena", en COLOM, Francisco (ed.). Relatos de Nación. Tomo I. Vervuert: Iberoamericana, 2005.

....., La Independencia de Chile: tradición, modernización y mito. Santiago: Planeta. 1999.

KANT, Immanuel. "¿Qué es la ilustración?", en *Filosofía de la historia*, México: Fondo de Cultura Económica, 1941.

....., Ideas para una historia universal desde un punto de vista cosmopolita y otros escritos sobre Filosofía de la Historia, traducción de Roldán Panadero y Roberto Rodríguez Aramayo. Madrid: Tecnos, 1994.

....., De la relación de la Teoría con la Práctica en el derecho político, Contra Hobbes, en *Teoría y práctica*, Madrid: Tecnos, 1996.

....., En torno al tópico "tal vez eso sea correcto en teoría, pero no sirve para la práctica", en *Teoría y práctica*, Madrid: Tecnos, 1996.

- ....., La paz perpetua. México: Porrúa, 2004.
- ....., La Metafísica de las costumbres, estudio preliminar de Adela Cortina Orts, traducción. y notas de Adela Cortina Orts y Jesús Conill Sancho, Barcelona: Paidós, 2005.
- KYMLICKA, Will. "Derechos individuales y derechos de grupo en la democracia liberal", traducción de COLOM, Francisco, en *Revista online Isegoría*, N<sup>o</sup> 14, 1996. [Disponible online <http://isegoria.revistas.csic.es/index.php/isegoria/article/download/209/209>]
- ....., Fronteras territoriales. Madrid: Trotta, 2006.
- LARRAÍN, J. Modernidad, razón e identidad en América Latina. Santiago: Editorial Andrés Bello, 1996.
- ....., Identidad chilena. Santiago: LOM, 2001.
- ....., America Latina Moderna Globalización e Identidad. Santiago: LOM, 2005.
- LASTARRIA, José Victorino. La reforma política, única salvación de la República, único medio de plantear la Semecracia o el Gobierno de sí mismo. Santiago: Imprenta La Libertad, 1868.
- LEÓN, L. Araucanía: La Violencia Mestiza y el Mito de la Pacificación, 1880-1900, Santiago: Editorial ARCIS, 2005.
- LEVIL, R. "Sociedad Mapuche contemporánea", en MARIMAN, P. y CANIUQUEO, S., *et. al. j...Escucha Winka...! Cuatro ensayos de Historia nacional mapuche y un epílogo sobre el futuro*. Santiago: LOM, 2006.
- LIPSCHUTZ, A. La comunidad indígena en América y en Chile. Santiago: Editorial Universitaria, 1956.
- LOCKE, John. Segundo tratado del gobierno civil, traducción, prólogo y notas por Carlos Mellizo. Madrid: Alianza, 1990.
- LYOTARD, Jean-François. La condición postmoderna, informe sobre el saber. Madrid: Cátedra. 1987.
- MARIÁTEGUI, José Carlos. Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana. Venezuela: Biblioteca Ayacucho, 1996.
- MARIMÁN, José. "Cuestión mapuche, descentralización del estado y autonomía regional", en *Cahiers du Monde Hispanique et Luso-Bresilien*,

Nº 59, 1992, Toulouse, Caravelle. [Disponible online <http://nuevomundo.revues.org/594>]

....., La corporación araucana (1946- 1950), En el Quehacer del Diputado Venancio Coñuepan. Tesis para optar al grado de magíster en Historia con mención en etnohistoria. Santiago: Facultad de Filosofía y Humanidades, Universidad de Chile, 2007.

MARIMAN, P. y CANIUQUEO, S., *et. al.* ¡...Escucha Winka...! Cuatro ensayos de Historia nacional mapuche y un epílogo sobre el futuro. Santiago: LOM, 2006.

MARCUSE, Herbert. Razón y revolución. Madrid: Alianza, 2003.

MARTÍ, José. Nuestra América. Barcelona: Linkgua Ediciones, 2008.

MARTÍNEZ, José y MARTÍNEZ, Nelson, *et. al.*, "Rotos", "cholos" y "gauchos": La emergencia de nuevos sujetos en el cambio de algunos imaginarios nacionales republicanos (siglo XIX), en ROJO, Grinor, *et. al.*, (eds.) *Nación Estado y Cultura en América Latina*, Santiago: Facultad de Filosofía y Humanidades, Universidad de Chile, 2003.

....., "Presencia y representación de los indios en la construcción de nuevos imaginarios nacionales (Argentina, Bolivia, Chile y Perú 1880-1920)", en ROJO, Grinor, *et. al.* (eds.), *Nación Estado y Cultura en América Latina*. Santiago: Facultad de Filosofía y Humanidades, Universidad de Chile, 2003.

MARX, Karl y ENGELS, Frederich. La dominación británica en la India, en *Obras Escogidas* en tres tomos, tomo I, Moscú: Editorial Progreso, 1974. [Disponible online <http://www.marxists.org/espanol/m-e/1850s/25-vi-1853.htm>]

MIGNOLO, Walter. "La colonialidad a lo largo y a lo ancho: el hemisferio occidental en el horizonte colonial de la modernidad", en LANDER}}, E., (ed.) *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires: CLACSO, 2000. [Disponible online [http://waltermignolo.com/txt/publications/articles/La\\_colonialidad.pdf](http://waltermignolo.com/txt/publications/articles/La_colonialidad.pdf)]

MIRANDA, Carlos. La idea del contrato social en la tradición inglesa. Santiago: Departamento de Economía, Universidad de Chile, 1987.

NAVARRO, Leandro. Crónica Militar de la conquista y pacificación



de la Araucanía desde el año 1859 hasta su completa incorporación al territorio nacional. Santiago: Imprenta Lourdes, 1909.

OSSANDÓN, Carlos y SANTA CRUZ, Eduardo. Entre las alas y el plomo, La gestación de la prensa moderna en Chile. Santiago: LOM/Universidad ARCIS, 2001.

PINTO, Jorge. Las heridas no cicatrizadas. La exclusión del mapuche en Chile en la segunda mitad del siglo XIX, en BOCCARA, Guillaume. (ed.) *Colonización, resistencia y mestizaje en las Américas (siglos XVI-XX)*. Quito: Abya-Yala/IFEA, 2002.

....., La formación del estado, la nación y el pueblo mapuche, De la inclusión a la exclusión. Santiago: Instituto de Estudios Avanzados (IDEA), Universidad de Santiago de Chile, 2000.

RANCIÈRE, J. El desacuerdo. Política y filosofía. Buenos Aires: Ed. Nueva Visión, 1996.

....., Política, policía, democracia. Santiago: LOM.

....., En los bordes de lo político. Santiago: Editorial Universitaria, 1994.

RAWLS, John. Teoría de la Justicia. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 1993.

....., El Liberalismo político. España: Crítica, 1996.

ROIG, Arturo. Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano, edición por Marisa Muñoz y Pablo E. Boggia. México: Fondo de Cultura Económica, 1981. [Disponible online <http://www.ensayistas.org/filosofos/argentina/roig/teoria/9.htm>]

RUIZ, Carlos. De la República al mercado, Ideas educacionales y política en Chile. Santiago: LOM, 2010.

....., "El lenguaje republicano y fundación institucional en Chile", en COLOM, Francisco (ed.) *Relatos de nación, la construcción de las identidades nacionales en el mundo hispánico*, Tomo I. Vervuert: Iberoamericana, 2005.

SABINE, G. H. Historia de la Teoría Política. México: Fondo de Cultura Económica, 1990.

SALAS, R. (coord.) Pensamiento crítico latinoamericano Conceptos

fundamentales. Santiago: Ediciones Universidad Católica Silva Henríquez.

SALAZAR, Gabriel. Construcción de Estado en Chile (1800-1837). Santiago: Editorial Sudamericana, 2005.

SAMANIEGO, Augusto. "Mentalidades políticas wingkas ante la 'comunidad agraria inalienable' y el pueblo mapuche, (de Ibáñez a Ibáñez, 1927- 1958)", en *Revista de Historia Social y de las Mentalidades*, N<sup>o</sup> XI, vol. 1, año 2007, Santiago: Departamento de Historia. Universidad de Santiago de Chile, págs. 141-165.

SARMIENTO, Domingo Faustino. Conflicto y armonía de las razas en América. Buenos Aires: La Cultura Argentina, 1915.

....., Domingo Faustino. Facundo, Civilización y Barbarie, Madrid: Cátedra, 1999.

SCHMITT, Carl. El concepto de lo político. Madrid: Alianza, 2002.

....., El nomos de la tierra en el derecho de gentes del ius publicum, Granada: Comares, 2002.

SERRANO, Sol. ¿Qué hacer con Dios en la república?, Política y secularización en Chile (1845-1885). Santiago: Fondo de Cultura Económica, 2008.

....., "La definición de lo público en un Estado católico, El caso chileno, 1810-1885", en *Revista Estudios Públicos*, N<sup>o</sup> 76, primavera 1999.

STAVENHAGEN, Rodolfo. Derecho internacional y derechos indígenas. [Disponible online <http://www.observatorio.cl/contenidos/naveg/doc/1Capitulo.pdf>]

SUBERCASEAUX, Historia de las ideas y de la cultura en Chile, Sociedad y cultura liberal en el siglo XIX: J.V. Lastarria. Santiago: Universitaria, 1997.

....., Historia del Libro en Chile (alma y cuerpo), Santiago: LOM, 2000.

....., La construcción de la Nación y la cuestión indígena, en ROJO, Grínor, *et. al.*, (eds.) *Nación Estado y Cultura en América Latina*.

Santiago: Ediciones Facultad de Filosofía y Humanidades, Universidad de Chile, 2003.

TAYLOR, Charles. "La Filosofía y su historia", en Rorty, Richard, *et al.* (comps.), *La Filosofía en la historia*. Barcelona: Paidós, 1990.

....., El Multiculturalismo y la política del reconocimiento. México: Fondo de Cultura Económica, 1993.

....., Argumentos Filosóficos, ensayos sobre el conocimiento, el lenguaje y la modernidad, Barcelona: Paidós, 1997.

TODOROV, T. Nosotros y los otros. Editorial Siglo XXI.

....., La Conquista de América. El problema del otro. Editorial Siglo XXI, 1992.

....., Fuentes del yo: la construcción de la identidad moderna, Madrid: Ediciones Paidós, 2006.

TOURAINE, A. Crítica de la modernidad. México: Fondo de Cultura Económica, 2000.

TRONCOSO, Ximena. "El retrato sospechoso: Bello, Lastarria y nuestra ambigua relación con los mapuche", en *Revista Atenea*, N<sup>o</sup> 488, año 2003. Concepción: Universidad de Concepción, págs. 153-176. [Disponible online [http://www.scielo.cl/scielo.php?pid=S0718-04622003048800008&script=sci\\_arttext](http://www.scielo.cl/scielo.php?pid=S0718-04622003048800008&script=sci_arttext)]

VALENZUELA, Mylene. Situación de los derechos indígenas en Chile. [Disponible online [http://biblioteca.serindigena.org/libros\\_digitales/derechos\\_indigenas/estudio/2.htm](http://biblioteca.serindigena.org/libros_digitales/derechos_indigenas/estudio/2.htm)]

VASCONCELOS, José. "La raza cósmica", citado por KEMPF, M. *Historia de la Filosofía Latino-Americana*. Santiago: Ed. Zig-Zag, 1958.

VICUÑA MACKENNA, Benjamín. "Primer discurso sobre la pacificación de Arauco, 9 de agosto de 1868", en *Obras completas*, vol. XII, Santiago: Universidad de Chile, 1939.

VILLAVICENCIO, Susana. "Republicanismo y Americanismo: Sarmiento y la nación cívica", en *Anales del Instituto de Estudios Iberoamericanos*, N<sup>o</sup> 7-8, 2005, Göteborg University: Department of Romance Languages, Institute of Iberoamerican Studies, pág. 197. [Disponible online [http://gpea.ub.gu.se/bitstream/2077/3269/1/anales\\_7-8\\_villavicencio.p](http://gpea.ub.gu.se/bitstream/2077/3269/1/anales_7-8_villavicencio.p)]

df]]

WALDRON, Jeremy. Minority Cultures and the cosmopolitan alternative. en *Journal of law Reform*, vol. 25, año 1992. University of Michigan.

....., "Republicanism y americanismo. Domingo Faustino Sarmiento y la emergencia de la nación cívica", en COLOM, Francisco (ed.). *Relatos de Nación*. Tomo I. Vervuert: Iberoamericana, 2005.

ZEAL, Leopoldo. *América en la historia*. México: Fondo de Cultura Económica, 1957.

....., *América como conciencia*. México: UNAM. Edición digital de Hernán Taboada, 1972. [Disponible online <http://www.ensayistas.org/filosofos/mexico/zea/bibliografia/acc/I.htm>]

ŽIŽEK, S. y JAMESON, Estudios Culturales. *Reflexiones sobre el multiculturalismo*, Buenos Aires: Editorial. Paidós, 1998.

....., *Ideología: Un Mapa de la Cuestión*.